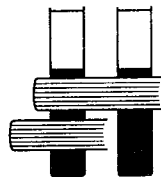
فکشن ہاؤس کا کتابی سلسلہ (9)

ایڈیٹر : ڈاکٹر مبارک علی

18- مزنگ روڈ، لاہور

مجلّہ ''تاریخ'' کی سال میں چار اشاعتیں ہوں گی

خط و کتابت (برائے مضامین)

بلاک 1، اپارٹمنٹ ایف-برج کالونی، لاہور کینٹ

فون :6665997

ای میل : lena@brain.net.pk.

خط و کتابت (برائے سرکیولیشن)

فکشن ہاؤس

18-مزنگ روڈ، لاہور

فون : 7249218-7237430

قیمت فی شمارہ : 100روپے

سالانہ : 400روپے

قیمت مجلد شمارہ : 150روپے

بیرون ممالک : 2000 (سالانہ معہ ڈاک خرچ)

رقم بذریعہ بنک ڈرافٹ بنام فکشن ہاؤس لاہور، پاکستان

پروڈکشن : ظہور احمد خاں-رانا عبدالرحمٰن

معاون : ایم سرور

کمپوزنگ : فکشن کمپوزنگ سنٹر، لاہور

پرنٹرز : زاہد بشیر پرنٹرز، لاہور

تاریخ اشاعت : اپریل 2001ء

فہرست

مضامین

تحقیق کے نئے زاویے

تاریخ کے بنیادی ماخذ

تاریخ فیروز شاہی

شمس سراج عفیف

ترجمہ : محمد فدا علی طالب

تیسرا حصہ

اداریہ

پاکستانی معاشرہ میں تاریخ کے بارے میں جو سرد مہری' اور ذہنی ناپختگی ہے' اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ حال ہی میں ایک این۔ جی۔ او نے یونان کی حکومت سے مالی امداد لے کر سکندر مقدونی کہ جسے پاکستان میں "اعظم" کے خطاب سے پکارا جاتا ہے اس کی یادگار تعمیر کرانے کا اعلان کیا۔ ہمیں اس یادگار کی تعمیر پر جو اعتراض ہے وہ یہ کہ سکندر ایک حملہ آور اور لٹیرا تھا کہ جس نے اس ملک پر حملہ کیا' یہاں لوگوں کا قتل عام کیا' دولت کو لوٹا' اور لوگوں کے امن و سکون کو تباہ و برباد کر کے چلا گیا۔ اس کا حملہ تو یقیناً تاریخ کا ایک حصہ ہے' لیکن اس حملہ کی یادگار بنانا' اسے اعظم کے خطاب سے پکارنا' اور اسے ایک ہیرو کا مرتبہ دینا' یہ یقیناً تاریخی شعور کی کمی اور ذہنی دیوالیہ پن ہے۔ دنیا میں شاید ہی کوئی ملک ہو کہ جہاں حملہ آوروں کو یہ مقام دیا جاتا ہو۔

ایک صاحب نے اخبار میں مضمون لکھتے ہوئے یہ دلیل دی کہ اس یادگار کی تعمیر کی وجہ سے ملک کو زر مبادلہ ملے گا۔ اگر زر مبادلہ کی وجہ سے ضمیر اور شعور کا سودا کر لیا جائے تو اس سے ہمارے معاشرے اور دانشوروں کی ذہنی پسماندگی کا اندازہ ہوتا ہے۔

تاریخی پس ماندگی کا دوسرا ثبوت یہ ہے کہ حال ہی میں لاہور میں "غزنوی عہد" اور اسلام آباد میں "شہاب الدین غوری" پر سیمینار منعقد کرائے گئے۔ ہمارے مورخ اور تاریخ داں اب تک تاریخ کو ایک محدود اور تنگ دائرے میں قید کئے ہوئے ہیں۔ ان کا ذہن ابھی تک "غزنہ" میں مقید ہے۔ ان کے لئے تاریخ ابھی تک "عظیم افراد" کے کارنامے ہیں۔ جنگی فتوحات و قتال' سے آگے ان کی نظریں دھندلا جاتی ہیں۔

افسوس کہ وہ اس امر سے باخبر ہیں کہ تاریخ بہت تبدیل ہو گئی ہے۔ اس کا دائرہ سیاست سے بڑھ کر سماجی، معاشی، ثقافتی، اور جذباتی سرگرمیوں تک آ گیا ہے۔ اس تنگ نظری کا نتیجہ ہے کہ ہمارے مورخ ابھی تک اس محدود دائرے میں گھوم رہے ہیں، اور دوسرے موضوعات پر ان کی کوئی گرفت نہیں، اسی وجہ سے پاکستان میں تاریخ ایک بے معنی مضمون بن کر رہ گیا ہے۔

سہ ماہی "تاریخ" کے پچھلے شماروں میں ہم نے اس کی کوشش کی ہے کہ قارئین کو تاریخ کے مضمون کی تبدیلیوں سے آگاہ کریں، اور نشاندہی کریں کہ تاریخ کا مضمون کن تبدیلیوں سے دوچار ہو کر، اب کیا نئی شکل اختیار کر چکا ہے۔ ساتھ ہی ہماری یہ کوشش بھی رہی ہے کہ ان موضوعات پر مضامین شائع کئے جائیں کہ جن سے معاشروں، لوگوں کی سرگرمیوں، مفادات اور ذہن کی عکاس ظاہر ہو۔ یقیناً حکومتی و غیر ملکی امداد سے چلنے والے ادارے، اپنے خاص ایجنڈے پر عمل کرتے ہوئے تاریخ کو مسخ کر رہے ہیں۔ مگر ہم ان کے مقابلہ میں تاریخ کا ایک متبادل نظریہ پیش کر رہے ہیں۔ ہمیں اس سے غرض نہیں کہ ہم کہاں تک کامیاب ہوئے ہیں، مگر ہمارا مقصد یہ ہے کہ سرکاری اور مفاداتی تاریخ کے نقطہ نظر کو چیلنج کرتے رہنا چاہئے۔

مضامین

تاریخ اور یورپی مرکزیت کا نظریہ

جے۔ ایم۔ بلاٹ/ڈاکٹر مبارک علی

وقت کی سرنگ اور تاریخ کی تنگ نظری

آج سے اک سو پچاس سال پہلے' یعنی انیسویں صدی کے وسط میں' اگر آپ یورپ اور اینگلو امریکہ کی کسی اسکول میں تعلیم پا رہے ہوتے تو آپ کو عجیب و غریب قسم کی تاریخ پڑھائی جا رہی ہوتی۔ سب سے پہلے تو آپ کو یہ بتایا جاتا کہ دنیا میں جو بھی اہم ایجادات ہوتی ہیں یا اہم واقعات ہو رہے ہیں' تو وہ صرف دنیا کے اس حصہ میں واقع ہو رہے ہیں کہ جسے "عظیم تر یورپ" کہا جاتا ہے۔ یعنی وہ براعظم جو جغرافیہ میں اس نام سے جانا پہچانا جاتا ہے۔ (1) لیکن جب اس کو عظیم تر کہا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ یورپ جس میں "بائبل کی سرزمین" جو کہ شمالی افریقہ سے لے کر میسوپوٹامیہ (عراق) تک پھیلی ہوئی ہے اس میں نو آبادیات کے زمانہ میں یورپی ملکوں کی نو آبادیات کو بھی اس میں شامل کر لیا گیا تھا۔ آپ کو یہ بھی پڑھایا جائے گا کہ خدا نے آدم کو باغ عدن میں پیدا کیا' اس وقت کی نصاب کی کتابوں میں تاریخ کی ابتداء باغ عدن سے ہوتی تھی۔ اور باغ عدن کی جغرافیائی حیثیت کا تعین بحر روم کے ساحلی علاقوں پر ہوتا تھا۔

آپ کو استاد یہ بھی بتائے گا کہ صرف انہیں علاقوں کے لوگ صحیح معنوں میں انسان ہیں' کیونکہ خدا نے دوسرے علاقے کے انسانوں کو مختلف بنایا ہے' جنہیں یا تو مسخ شدہ یا ادھ کچا انسان کہا جائے تو بہتر ہے۔ وہ تمام اساتذہ کہ جن میں سائنس و تاریخ کے علوم کے اساتذہ شامل ہیں' اس بات پر متفق ہوں گے کہ غیر یورپی اقوام نہ تو ذہین ہیں' نہ بہادر و شجاع' اور نہ قابل احترام۔ انہیں خدا نے کم تر مخلوق کی حیثیت سے پیدا کیا ہے۔ اب فرض کرو کہ تم نے اپنے اساتذہ سے یہ سوال کر لیا کہ آخر کیا

وجہ ہے کہ یورپی مکمل انسان ہیں' ذہین ہیں' اور دوسروں سے برتر ہیں؟ تو یقیناً اس قسم کے سوالات پوچھنے پر اساتذہ تمہاری سرزنش کریں گے۔ تمہیں بتایا جائے گا کہ عیسائی خدا نے اس دنیا کو بنایا اور اب وہی اس کے کاروبار کی بھلائی کر رہا ہے۔ یقیناً یہ کفر کے برابر ہو گا کہ اگر یہ خیال کر لیا جائے کہ وہ اسی قسم کی مہربانی غیر یورپی لوگوں پر کرتا ہے۔ کیونکہ اس کی مہربانی کے لائق صرف عیسائی ہیں کہ جو اس کی عبادت کرتے ہیں' اور اس کو سچا خدا تسلیم کرتے ہیں۔

فرض کرو کہ تم جغرافیہ اور تاریخ پڑھ رہے ہو' تو تمہیں پڑھایا جائے گا کہ افریقہ اور ایشیا کے رہنے والے لوگ نہ صرف یہ کہ کم تر ہیں' بلکہ برائیوں کا مجموعہ ہیں۔ کیونکہ انہوں نے خدا کی مہربانی کو نہیں مانا' اس لئے اب وہ قہر الٰہی میں مبتلا ہیں۔ افریقہ کے لوگ درحقیقت وحشی ہیں' اس لئے ان کو ایک ہی طریقہ سے درست کیا جا سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ انہیں مفید کاموں میں مصروف رکھا جائے اور ساتھ ہی ان کی نجات کے لئے ضروری ہے کہ انہیں عیسائی بنا لیا جائے۔

چینیوں اور ہندوستانیوں نے' کچھ نہ سمجھنے والی وجوہات کی بنا پر' اجنبی اور وحشی قسم کی تہذیبوں کو ضرور پیدا کیا۔ لیکن چونکہ یہ نہ تو عیسائی تھے اور نہ یورپی' اس لئے عرصہ ہوا کہ یہ تہذیبی جمود اور ٹھہراؤ کا شکار ہو کر ختم ہو گئیں۔ دیکھا جائے تو اپنی تمام شان و شوکت اور ترقی کے باوجود یہ صحیح معنوں میں مہذب نہیں تھے اور ان کے حکمراں ظالم و مطلق العنان تھے۔ حقیقت میں صرف یورپی صحیح طور پر آزاد ذہن کے مالک تھے۔

لیکن خیالات و نظریات بدلتے رہتے ہیں۔ اس لئے اگر آپ پچاس سال قبل اسکول میں گئے ہوتے تو آپ کو اس مرتبہ سیکولر تاریخ پڑھائی جا رہی ہوتی کہ جس میں تاریخ کا ارتقائی عمل (جو کہ ڈارون کی تھیوری سے متاثر ہوا تھا) اہمیت کا حامل ہوتا۔ آپ کو بتایا جاتا کہ یہ ذہن بہت قدیم ہے' اور اس میں نسل انسانی کا وجود بھی بہت پرانا ہے۔ لیکن اس دور میں بھی ساری اہم باتیں یورپ میں ہی وقوع پذیر ہوتی ہیں (اس کا مطلب ہے عظیم تر یورپ) پہلا انسان کرو۔ میگ نون (Cro-Magnon) یہاں ہی

رہتا تھا۔ زراعت کی ابتداء بھی اسی کی سرزمین سے ہوئی (شاید یورپ کے براعظم میں، یا شاید بائبل کی سرزمین پر، جو کہ یورپ کا تسلیم شدہ ثقافتی علاقہ تھا) دنیا کی تاریخ والی کلاس میں بتایا جائے گا کہ پہلی وحشیانہ (Barbaric) تہذیب کی ابتداء بائبل کی سرزمین سے ہی ہوئی تھی۔ اسی سرزمین کے کوہ قاف والے علاقہ سے دو نسلیں پروان چڑھی تھیں کہ جنہوں نے دنیا کی تاریخ کی تشکیل میں حصہ لیا تھا۔ ان میں سے ایک سامی النسل تھی کہ جنہوں نے شہر آباد کئے اور عظیم سلطنتیں قائم کیں، ہمیں وحدت کی تعلیم دی اور عیسائیت کو پیدا کیا، اس کے بعد ان کی ترقی تھم گئی اور وہ مشرقی زوال کا شکار ہو گئی۔

آرین یا انڈو-یورپین اگرچہ آزادی کے متوالے تو تھے۔ مگر ترقی میں پیچھے تھے، یہ جنوب مشرقی یورپ، مغربی ایشیا سے ہجرت کر کے یورپ میں پھیل گئے۔ اور یہاں انہوں نے صحیح معنوں میں پہلی حقیقی مہذب سوسائٹی کو قائم کیا، جو کہ قدیم یونان کا معاشرہ تھا۔ اس کے بعد رومیوں نے اس تہذیب کو آگے بڑھایا، اور یوں دنیا کی تہذیب یہاں سے شمال مغرب کی جانب پھیلی۔ اگر آپ کا اسکول انگلستان میں ہے تو بتایا جائے گا کہ تاریخی عمل "مشرق" سے یعنی بائبل کی سرزمین سے، ایتھنز اور وہاں سے روم کی طرف گیا، اور پھر وہاں سے فیوڈل فرانس اور آخر میں ماڈرن انگلستان میں آ کر ختم ہوا۔

اس وقت تک غیر یورپی ملکوں کی جغرافیہ کو سیکولر طریقہ سے پڑھایا جانے لگا تھا۔ اگرچہ افریقیوں کو اب تک وحشی سمجھا جاتا تھا، اور مشرقی معاشروں کو زوال پذیر اور مطلق العنان لیکن اس وقت تک یورپ اور غیر یورپی ملکوں میں روابط اور تعلقات پیدا ہو چکے تھے، اس وجہ سے یہ تھیوری پیش کی گئی کہ غیر یورپی اقوام بھی مہذب ہو سکتی ہیں، لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ یورپی اقوام کی نوآبادیات میں رہتے ہوئے ان سے تہذیب سیکھیں۔ یہ ان کو مہذب بنا دے گا، مگر پھر بھی وہ اپنے یورپی آقاؤں کی نسبت کم تر درجہ پر رہیں گی۔

فرض کرو کہ اب ہم آدھی صدی اور قریب آ جاتے ہیں، یعنی دوسری جنگ عظیم

کے اردگرد۔ اس وقت تک بھی تاریخ اور جغرافیہ کے نصاب میں کوئی بہت زیادہ تبدیلی نہیں آئی تھی۔ اب تک صحیح معنوں میں پہلا انسان کرو میگ نون ہی تھا۔ زراعت بائبل کی سرزمین سے ہی شروع ہوئی تھی۔ اور وہیں سے ابتدائی تہذیب کے خدوخال تشکیل ہوئے تھے۔ تاریخی عمل اب بھی ایتھنز' روم' پیرس اور لندن میں محدود تھا' شاید اب وہ نیویارک کے ساحلوں تک پہنچ گیا ہو۔ غیر یورپیوں نے تاریخ کو بنانے میں کوئی بہت زیادہ حصہ نہیں لیا تھا' اگرچہ یورپیوں کے زیر اثر ان پر تہذیب کے اثرات ہونے شروع ہو گئے تھے (یہ کہنا تھا کہ یورپی نوآبادیات نے اہل یورپ سے تہذیب سیکھی' جبکہ جاپانیوں نے ان کی نقل کی) یورپی اب تک ذہین' سمجھدار اور جرات مند تھے۔ (2)

اس تمام بحث سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ تاریخ کو "اندرونی اور بیرونی" دنیاؤں میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ اس لئے صحیح تاریخی عمل "اندرونی دنیا" کی تاریخ میں ہوا۔ جب کہ بیرونی دنیا میں جو کچھ ہوا اس کی کوئی حیثیت نہیں۔ یہ تاریخ جو یورپیوں نے لکھی اور پڑھائی' اس نے تاریخ کو ایک سرنگ میں بند کر دیا ہے کہ جس کے اردگرد اونچی اونچی دیواریں کھڑی ہیں۔ اس سرنگ میں کھڑے ہو کر جب اہل یورپ تاریخ کو دیکھتے ہیں' تو انہیں وہی نظر آتا ہے کہ جو ان کے اردگرد ہے۔ ان دیواروں سے باہر ان کے لئے ہر چیز بے معنیٰ' بے وقعت' نہ تبدیل ہونے والی اقدار اور روایات ہیں۔ اس تاریخی عمل کو "تاریخ کی سرنگ والا وژن" یا محض "سرنگ تاریخ" کہا جا سکتا ہے۔

تاریخ کے اس نقطہ نظر کے تحت "سرنگ تاریخ" کے نظریہ میں غیر یورپی دنیا کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ نصاب کی کتابوں اور اٹلسوں میں غیر یورپی ممالک کو بہت کم جگہ دی گئی ہے۔ یہاں تک کہ 1492 کا سال آتا ہے۔ اب غیر یورپی ملکوں میں افریقہ' بائبل سرزمین سے مشرق میں واقع ایشیائی ممالک اور لاطینی امریکہ کا ذکر ہوتا ہے' کیونکہ یہ ممالک یورپی تاجروں اور آباد کاروں کی سرگرمیوں کے مرکز ہو گئے تھے۔ اس لحاظ سے یہ کسی نہ کسی یورپی ملک کی نوآبادیات بن کر اس کی امپائر کا حصہ بن گئے

تھے- (3)

دوسری جنگ عظیم کے بعد سے جو نصاب کی کتابیں لکھی گئیں' ان میں تاریخ کی سرنگ والی تنگ نظری ایک اور طرح سے ظاہر ہوتی ہے- اب غیریورپی دنیا یورپ کے ذہن میں پوری طرح سے داخل ہو کر' ان کے شعور کا ایک حصہ بن چکی تھی- اس کی ساخت میں جاپان سے جنگ' اور نوآبادیاتی ملکوں کی آزادی کی جدوجہد کو دخل تھا' امریکہ میں "سول رائٹس" کی تحریک نے بھی اس ذہن کو ڈھالنے میں مدد دی- اب بہت سی نصاب کی کتابوں میں غیریورپی ممالک کی تاریخ کو شامل کر لیا گیا' اور خاص بات یہ کہ ان ممالک کی کلچرل اہمیت اور ان کے کارناموں کو کتابوں میں جگہ ملنے لگی تھی- بہت سی نصاب کی کتابوں میں ان معاشروں میں تہذیب کے ارتقائی مرحلوں کی نشاندہی کی گئی تھی- یہ پرانے روایتی تاریخی نقطہ نظر سے انحراف تھا کہ جس میں ان معاشروں کو جمود کا شکار' اور ٹھہرا ہوا بتایا گیا تھا- اب ایشیائی معاشروں کو ارتقائی طور پر متحرک لکھا جائے گا- اگرچہ ان کی ترقی کی رفتار یورپ کے مقابلہ میں بہت ست رو رہی- افریقہ کو اب تک ایسا براعظم بتایا گیا جو ایک جگہ ٹھٹھر کر رہ گیا ہے اور جس کی کوئی تاریخ نہیں ہے- اس کے مقابلہ میں ایشیا کو اہمیت دی گئی- جہاں تک ترقی کا سوال تھا' تو اب تک یورپ کو اس میدان میں فوقیت اور برتری حاصل تھی' کیونکہ اس نے ایجادات کیں- اور تہذیب کی ترقی میں اہم تبدیلیوں سے دنیا کو روشناس کرایا- اس لئے اس پس منظر میں تاریخ کی نصابی کتابوں میں جو تصویر کشی کی گئی ہے- اس میں تہذیب کی ترقی کی وجوہات کو یورپ کے اندر تلاش کیا گیا ہے- اگرچہ اس کے اثرات کو یورپ سے باہر بھی دیکھا گیا ہے- (4)

نصاب کی کتابیں درحقیقت کسی معاشرے کے کلچر کو سمجھنے کے لئے بے انتہا ضروری ہیں- یہ محض کتابیں نہیں ہوتی ہیں' بلکہ اہل اقتدار اور حکمران طبقوں کے خیالات و نظریات کی عکاس ہوتی ہیں کہ وہ اپنے معاشرے کے نوجوانوں کو کیا بتانا چاہتے ہیں' اور ماضی کو کس طرح سے پیش کرنا چاہتے ہیں تاکہ اس کی روشنی میں وہ موجودہ دنیا کو دیکھ سکیں- (5)

جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے' یورپی اور امریکی تاریخ کی نصاب کی کتب نے اس پہلو پر زور دیا ہے کہ تاریخ کی ترقی کا پورا عمل یورپ سے ابھرا' اور یہیں سے دنیا میں پھیلا۔ انیسویں صدی کی ابتداء اور وسط میں جو نصاب کی کتابیں لکھی گئیں۔ ان میں یورپی تاریخ کی تنگ نظری مذہبی عقائد اور نظریات کی شکل میں پیدا ہوئی۔ اس کے بعد آنے والی نصاب کی کتابوں میں بائبل تاریخ کی اہم کتاب نہیں رہی کہ جس کی بنیاد پر تاریخ کی تشکیل کی گئی تھی۔ اب نئے نقطہ نظر میں تہذیب کی اہم ترقی میں یورپ کے عیسائی تھے کہ جو نسلی طور پر دوسری اقوام سے برتر و افضل تھے۔ اس نقطہ نظر نے ایک بار پھر اسی پہلو پر زور دیا کہ یورپ کی سفید اقوام' غیر یورپی اقوام کے مقابلہ میں زیادہ مہذب ہیں' کیونکہ یہ جدتوں اور ایجادات کے ذریعہ اپنی تہذیب کو متحرک رکھے ہوئے ہیں' جب کہ غیر یورپی اقوام جمود کا شکار ہیں۔ ان کو اس گہری نیند سے بیدار کرنے کا کام بھی یورپی اقوام نے کیا' بالکل اس طرح جیسے کہ "سوتی ہوئی حسینہ کو ایک شہزادے نے جگایا۔" تاریخ کا یہ نقطہ نظر اب بھی حاوی ہے۔ اگرچہ اب نسلی برتری کا نظریہ اپنی اہمیت کھو بیٹھا ہے۔ اور یہ بھی کہ غیر یورپی اقوام روایات سے جڑی اپنی جگہ ٹھہری ہوئی ہیں' مگر اس کے باوجود یورپی برتری اپنی جگہ موجود ہے۔

جب بھی نئے خیالات و نظریات کا اظہار کیا جاتا ہے' تو اسکول کی نصاب کی کتابوں میں ان کی شمولیت دیر سے ہوتی ہے۔ اگرچہ اب نئی تحقیقات سامنے آ گئی ہیں۔ نئے حقائق کو تسلیم کر لیا گیا ہے۔ لیکن کچھ اسکولوں میں اب تک پرانی تاریخ اور نصاب کی کتابوں ہی کو پڑھایا جا رہا ہے۔ نئی تحقیق اور نصاب کی کتابوں میں جو خلیج ہے' وہ پر نہیں ہوئی ہے۔ اس امر کے باوجود کہ تاریخ کی یہ نصاب کی کتابیں مشہور مورخوں نے لکھی ہیں' لیکن ذہنی نشوونما' اور کلچرل پیچیدگیوں کا نتیجہ ہے کہ نصاب کی کتابیں لکھنے والے یہ مورخ اب تک یورپی کلچرل برتری' اور تاریخ میں یورپ کی مرکزیت کے قائل ہیں۔ اگرچہ اس میں کوئی شک نہیں کہ یورپی مورخوں نے علم تاریخ کو ایک ترقی یافتہ علم بنا دیا ہے' واقعات کی تحقیق' وجوہات کی جڑوں کو ڈھونڈنے میں ان کی علمیت اپنی پختگی تک پہنچ گئی ہے۔ واقعات کو مسخ کرنا' یا تعصب کے ساتھ بیان کرنے کی

شعوری کوشش اب نہیں ہوتی ہے' لیکن جب یہ مورخ تاریخ میں ترقی کی وجوہات ڈھونڈتے ہیں' جو کہ ایک طویل دورانیہ میں وقوع پذیر ہوئی' اور وہ انقلابات جنہوں نے تاریخ کی راہوں کو بدل دیا' تو ان کے دلائل میں یورپ کی اہمیت ابھر کر آ جاتی ہے اور وہ تاریخی عمل کی ترقی' اور اس کی حرکت کو یورپ کے علاقہ ہی میں پاتے ہیں۔

اس لئے مورخوں کی اکثریت اس کو ایک حقیقت مانتی ہے کہ جن واقعات نے دنیا کی تاریخ کو بدلا' وہ یورپ میں وقوع پذیر ہوئے۔ یہاں میں ان واقعات کی فہرست دینا چاہوں گا کہ جو یورپی تناظر میں پیش کئے گئے ہیں۔ ان واقعات کو مورخوں کی اکثریت نے صحیح تسلیم کر لیا ہے۔

-1 نیو لیتھک انقلاب۔ زراعت میں ایجادات۔ انسانوں کی مستقل طور پر آبادی۔ یہ مشرق وسطیٰ میں وقوع پذیر ہوئی (بائبل کی سرزمین) 1930ء سے پہلے اس نقطہ نظر کو تسلیم کر لیا گیا تھا۔ اب تک مورخوں کی اکثریت اس کو مانتی ہے۔

-2 جدید تہذیب کی ترقی میں دوسرا اہم کلچرل ارتقاء۔ اس عہد میں ریاستیں' شہر' مذاہب' لکھنے کا سسٹم۔ محنت کی تقسیم۔ اور اس قسم کی دوسری چیزیں مشرق وسطیٰ میں ظہور میں آئیں۔

-3 مشرق وسطیٰ میں دھاتوں کے زمانے کی ابتداء۔ مشرق وسطیٰ اور مشرقی یورپ میں لوہے کا استعمال۔ یورپ میں لوہے کے زمانہ کی ابتداء ہوتی ہے۔

-4 مشرق وسطیٰ میں وحدانیت کے عقیدہ کو فروغ ہوا۔

-5 یورپ (قدیم یونان) میں جمہوریت کی ایجاد ہوئی۔

-6 ریاضی' فلسفہ' تاریخ' جغرافیہ اور دوسرے علوم کی یورپ میں ابتداء ہوئی۔

-7 طبقاتی معاشرہ' اور نتیجتاً طبقاتی جدوجہد یونانی و رومی علاقہ میں ہوئی۔ (6)

-8 رومی امپائر دنیا کی پہلی بڑی امپیریل ریاست تھی۔ رومیوں نے بیوروکریسی' اور قانون وغیرہ کو ایجاد کیا۔

-9 سماجی ارتقائی ترقی میں' دوسرا اہم مرحلہ فیوڈل ازم کا تھا' جو یورپ میں فرانس میں ترقی پذیر ہوا۔ (7)

10- قرون وسطیٰ میں یورپ نے ٹکنالوجی میں کئی ایجادات کیں' جن کی وجہ سے اسے غیر یورپی اقوام پر فوقیت مل گئی (اگرچہ اس نقطہ نظر پر کئی اختلافات موجود ہیں)۔

11- اہل یورپ نے جدید ریاست کے ادارے کو روشناس کرایا۔

12- اہل یورپ نے سرمایہ داری کی ایجاد کی۔

13- اہل یورپ دوسروں کے مقابلہ میں بڑے کھوجی' اور دنیا کو دریافت کرنے والے تھے۔

14- اہل یورپ نے صنعت کو پیدا کیا' اور صنعتی انقلاب لے کر آئے۔

اور ایجادات و تبدیلیوں کا یہ سلسلہ موجودہ دور تک آتا ہے۔ یہ سب آج کی یورپی تاریخ میں اہم اور مستند سمجھے جاتے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے چند باتوں پر علمی طور پر اختلاف ضرور موجود ہے۔ لیکن مجموعی طور پر ایک یورپی طالب علم ان کو تاریخی حقائق مانتا ہے۔ اگرچہ ان میں سے چند صحیح ہیں' چند پر اعتراض کیا جا سکتا ہے۔ اور چند کو بالکل رد کیا جا سکتا ہے' لیکن یہ تاریخ کا وہ نقطہ نظر ہے کہ جس میں باہر والوں نے تاریخی عمل اور ترقی میں کوئی حصہ نہیں لیا ہے۔ جب کہ یورپ نے اپنے طور پر تمام تخلیقی کارنامے سرانجام دیئے ہیں۔

یورپی مرکزیت کا پھیلاؤ اور نفوذ

اس وقت ہم جس موضوع پر اپنی توجہ مرکوز کر رہے ہیں' اسے یورپی مرکزیت یا یورو سینٹرازم (Eurocentrism) کہا جاتا ہے۔ (8) اس لفظ سے اس بات کا مکمل طور پر اظہار ہوتا ہے کہ یہ اصطلاح ماضی اور حال دونوں میں اہل یورپ کی برتری کو غیر یورپیوں پر ثابت کرتی ہے (بلکہ یورپ میں رہنے والی غیر یورپی اقلیت کے لئے بھی اس کا استعمال ہوتا ہے) اگرچہ اس نقطہ نظر پر کڑی تنقید ہو چکی ہے' مگر یہاں اس تنقید کے مزید پہلوؤں کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

ایک نقطہ نظر تو یہ ہے کہ "یورپی مرکزیت" کو ایک رویہ اور رجحان کی طرح دیکھنا چاہئے اور یہ توقع کرنی چاہئے کہ روشن خیالی اور وسیع النظری کے ساتھ یہ رویہ بھی

اسی طرح سے ختم ہو جائے گا جیسے کہ نسل پرستی، جنسی تفریق، اور مذہبی جنونیت بدلتے ہوئے حالات میں دم توڑ گئیں۔ لیکن ان میں اور مرکزی یورپین میں جو فرق ہے وہ کسی تعصب اور قدر کا نہیں ہے، اس کے برعکس اس کی بنیاد سائنس اور علمیت یا اسکالرشپ پر رکھی گئی ہے۔ جس کی وجہ سے اس کے حامی اپنے اظہار میں استدلال رکھتے ہیں۔ اس لئے اس اصطلاح کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ ان بیانات اور عقائد کا مجموعہ ہے کہ جو تجرباتی بنیادوں پر بحیثیت حقیقت کے اخذ کئے گئے ہیں، اس کے نتائج کو غیر متعصب اور تعلیم یافتہ یورپ نے بطور سچائی کے قبول کر لیا ہے۔ کیونکہ یہ حقائق پر مبنی ہیں۔ اس موقع پر آپ ان چودہ پوائنٹس کو دوبارہ سے دیکھیں کہ جو اوپر دیئے گئے ہیں کہ جن میں یورپ کی ایجادات اور تخلیقات درج ہیں۔ وہ مورخ کہ جو ان چودہ نکات کو تاریخی حقیقت سمجھتے ہیں۔ اگر ان پر "یورپی مرکزیت" کے تحت سوچنے کا الزام لگائیں گے تو ان کی ناراضگی بجا ہو گی اور وہ اس بات سے قطعی انکار کر دیں گے کہ ان کا تاریخی نقطہ نظر یورپی مرکزیت کے گرد گھومتا ہے۔ اگر وہ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ یورپ نے جمہوریت، سائنس، فیوڈل ازم، سرمایہ داری، اور جدید قومی ریاست سے دنیا کو روشناس کرایا تو ان کے اس اصرار کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ سب ٹھوس حقائق ہیں۔

اس لئے یورپی مرکزیت ایک پیچیدہ مسئلہ ہے۔ ہم اپنے ذہن سے تمام تعصبات کو نکال دیں، اور خود کو وسیع ذہن کا مالک سمجھیں، مگر اس کے باوجود یورپی مرکزیت اپنے سائنسی اور تجرباتی نقطہ نظر کی وجہ سے ہمارے ذہنوں پر چھائی ہوئی رہے گی۔ اس لئے اس کو رد کرنے کے لئے ان ہی دلائل کی ضرورت ہے کہ جس کی بنیاد پر اس کی پوری عمارت کھڑی ہے۔

جب کبھی کسی کمیونٹی میں کوئی کلچرل تبدیلی آتی ہے، تو اس تبدیلی کی وجہ کوئی ایجاد ہوتی ہے کہ جو کمیونٹی کے اندر روشناس ہوئی ہو۔ اور جس نے اس کے پورے نظام کو متاثر کر دیا ہو۔ لیکن تبدیلی کی ایک دوسری وجہ وہ تاریخی عمل ہوتا ہے کہ جو کسی ایجاد، فکر، اور خیال کو جو کسی اور جگہ پر تخلیق ہوا ہو۔ مگر اسے ایک جگہ سے

دوسری جگہ لیجاتا ہے۔ پہلے والے طریقہ کو ''آزادانہ ایجاد'' کا نام دیتے ہیں۔ جبکہ دوسرے طریقہ کار کے لئے ''پھیلاؤ اور نفوذ'' کی اصطلاح استعمال کریں گے۔ (9) تاریخ میں ہم ان دونوں طریقہ ہائے کار کو دیکھتے ہیں۔ یہاں پر کچھ اسکالرز کا یہ خیال ہے کہ ''آزادانہ ایجاد'' کا تصور بہت کمزور ہے' کیونکہ اول تو ایسا ہوتا نہیں' اور اگر ہو بھی جائے تو اس کے نتیجہ میں کوئی کلچرل تبدیلی نہ تو فوراً ہوتی ہے' اور نہ ہی اس کے دیرپا اثرات ہوتے ہیں۔ ان اسکالرز کا بیان ہے کہ انسانوں کی اکثریت موجد سے زیادہ مقلد ہوتی ہیں۔ اس لئے پھیلاؤ اور نفوذ کا عمل درحقیقت تبدیلی کا باعث ہوتا ہے۔

یہ اسکالرز جو اس نقطہ نظر کے حامی ہیں۔ انہیں پھیلاؤ اور نفوذ کے حامیوں کا نام دیا جاتا ہے' یعنی: ڈیفیوژنسٹ (Diffusionists) جب کبھی وہ کسی معاشرے میں کسی کلچرل ایجاد کو دیکھتے ہیں۔ وہ اس کی ابتداء اور بنیاد کو کسی اور جگہ تلاش کرتے ہیں' کہ جہاں وہ کسی نہ کسی شکل میں پہلے سے موجود ہو۔ مثلاً بلوگن (Blow-gun) روایتی طور پر امریکہ کے قدیم باشندے استعمال کرتے تھے۔ جب کہ اس کا استعمال ''پرانی دنیا'' میں ہوا۔ نئی دنیا والوں نے اس کی خود سے ایجاد نہیں کی۔ بلکہ اسے پرانی دنیا والوں سے سیکھا۔ مگر ایسا کیوں ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان میں ایجاد کی صلاحیت نہیں تھی' اس لئے وہ اس کو ایجاد کرنے والے نہیں ہیں۔ اسی طرح اس نقطہ نظر کے ماننے والوں کا خیال ہے کہ جنوبی امریکہ میں جو تہذیبیں پیدا ہوئیں وہ بھی پیسفک یا اٹلانٹک کے ذریعہ پرانی دنیا سے یہاں آئی ہوں گی۔ کیونکہ ان تہذیبوں میں جو زراعت' مندروں کی تعمیر' اور تحریر کا فن ہے۔ وہ ان سے پہلے پرانی دنیا میں موجود تھا۔ مقامی امریکی باشندے اس قابل نہیں تھے کہ وہ ان چیزوں کے بارے میں خود سے سوچ سکتے۔ (10) ان میں کچھ اسکالرز جو خود کو انتہا پسند پھیلاؤ اور نفوذ کا حامی کہتے ہیں' ان کا یہ عقیدہ ہے کہ تمام تہذیبیں ایک ہی جگہ سے نکلی ہیں' ان میں کچھ کا خیال ہے کہ ان کی ابتداء مصر سے ہوئی۔ کچھ وسط ایشیا کو یہ اعزاز دیتے ہیں (مثلاً کوہ قاف کا علاقہ۔۔۔۔ کچھ اسکالرز کا یہ نظریہ ہے کہ سفید فام نسل اسی علاقہ سے دنیا میں پھیلی ہے)۔ (11)

پھیلاؤ اور نفوذ کے حامیوں اور ان کے مخالفوں میں بحث و مباحثہ کوئی ایک صدی سے جاری ہے کہ علم بشریات' جغرافیہ' اور تاریخ میں طویل دورانیہ' اور وسیع پیانہ پر تہذیبوں اور ان کے پھیلاؤ و نفوذ کے کیا اثرات ہوئے۔ (12) مخالفین جو کہ خود کو "ارتقاء پسند" یا "آزاد ایجاد کے حامی" کہتے ہیں' وہ پھیلاؤ اور نفوذ کے حامیوں پر دو قسم کے الزامات لگاتے ہیں۔

1- اول یہ کہ پھیلاؤ اور نفوذ کے حامی انسان کی تخلیقی صلاحیتوں کے بارے میں بڑا تنگ نظریہ رکھتے ہیں۔ جب کہ درحقیقت لوگوں میں تخلیقی صلاحیتیں ہوتی ہیں کہ جن کی وجہ سے وہ نئی نئی اختراعات کرتے رہتے ہیں۔ اسی لئے نئے کلچر اور نئی تخلیقات و ایجادات برابر وجود میں آتی رہتی ہیں۔ ہر معاشرہ اور کلچر کی اپنی ایجادات کا اثر بیرونی اثرات سے زیادہ دیرپا اور موثر ہوتا ہے۔ اس لئے ہر معاشرہ کی اپنی ایجادات اور تخلیقات کے بارے میں تحقیق کرنی چاہئے نہ کہ شروع ہی سے یہ فرض کرلینا چاہئے کہ باہر کے اثرات سے یہ کلچر ترقی کر رہا ہے' اور یہ معاشرہ تخلیقی قوتوں سے محروم ہے۔

2- پھیلاؤ اور نفوذ کے حامیوں کا تعلق طبقہ اعلیٰ سے ہے۔ کسی بھی ایجاد اور تخلیق کا اول کسی ایک معاشرے میں پیدا ہونا ضروری ہے' اور پھر وہاں سے وہ دوسری جگہوں اور معاشروں میں پھیلتی ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ تمام انسان برابر ہیں' اور مساوی تخلیقی صلاحیتوں کے حامل ہیں' تو اس صورت میں ایجاد اور تخلیق کہیں بھی' اور کسی بھی جگہ ممکن ہے۔ اس نظریہ کو انیسویں صدی میں ---- "انسانیت کی سائیکی یونٹی" کا نام دیا گیا تھا۔ جو کہ اب بھی استعمال ہوتا ہے۔ لہٰذا ایجاد کے لئے کسی خاص انسانی گروپ یا جگہ کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ (13) جبکہ اس کے برعکس پھیلاؤ اور نفوذ کرنے والے اس پر یقین رکھتے ہیں کہ صرف چند منتخب گروپس اور گروہ ایجاد اور تخلیق کی صلاحیت رکھتے ہیں' جبکہ دوسرے گروہ صرف دوسری تہذیبوں کے پھیلاؤ کے نتیجہ میں اپنے اندر تبدیلی لاتے ہیں۔ اس نظریہ کے تحت انسانیت کی سائیکی یونٹوں سے انکار کر دیا جاتا ہے' اور تخلیقی و ایجاداتی صلاحیتیں صرف چند گروہوں میں مخصوص ہو کر رہ جاتی ہیں۔ اس نقطہ نظر کے تحت ایجاد اور تحقیق کے صرف چند مستقل مراکز

ہیں۔

اس نقطہ نظر کی بنیاد پر اگر ہم نقشہ کھینچیں تو ہمیں معلوم ہو گا کہ اس میں ایک مستقل مرکز ہے' جبکہ دوسرے علاقے اس کے اطراف یا حاشیہ پر واقع ہیں۔ وہ لوگ جو پھیلاؤ اور نفوذ میں انتہا پسندی کے قائل ہیں' ان کے نزدیک پوری دنیا عیسائیت سے پہلے دور میں مرکز اور اطراف میں تقسیم ہوئی ہوتی تھی۔ اس وقت مصر یا "آریاؤں کے قدیم وطن" یا کوہ قاف کے علاقہ کو مرکز کی حیثیت حاصل تھی۔ لیکن اس کے بعد تبدیلی' ایجاد اور تخلیق کے یہ مرکز بدل گئے۔ لیکن ان کے نزدیک یہ نظریہ اہم ہے کہ کلچر پہلے کسی ایک جگہ پیدا ہوتا ہے اور اس کے بعد دوسری جگہوں پر پھیلتا ہے۔

اس طرح پھیلاؤ اور نفوذ کے نظریہ کے تحت معاشروں کو دو حصوں میں تقسیم کرنا آسان ہو جاتا ہے : یعنی اندرونی اور بیرونی۔ اس کے تحت ایجاد مرکز میں تخلیق ہوتی ہیں' اور پھر وہاں سے اطراف میں پھیلتی ہیں۔ جب اس نظریہ کے مخالف اس پر اعتراض کرتے ہیں' یا اسے تنقید کا نشانہ بناتے ہیں' تو وہ اس پر اعتراض نہیں کرتے کہ معاشرہ بیرونی اور اندرونی عناصر میں تقسیم ہوتا ہے' اور نہ اس بات پر اعتراض کرتے ہیں کہ یورپ کلچر کا مرکز نہیں ہے۔ ان کا اعتراض صرف یہ ہوتا ہے کہ پھیلاؤ اور نفوذ کا نظریہ۔ "انسانیت کی سائیکی یونیٹی" کے نظریہ پر یقین رکھتے ہوئے' اس کو رد کرنا ہے۔ (14) یہ خیالات ان کی ان تحریروں سے صاف عیاں ہیں کہ جو انہوں نے یورپیوں کی سیاست و طاقت کے پھیلاؤ۔ نوآبادیات پر اقتدار' اور مشنریوں کی سرگرمیوں کے بارے میں لکھی ہیں۔ ان کے ہاں اندرونی اور بیرونی کی تخصیص نمایاں طور پر نظر آتی ہے۔ وہ اول مشرق وسطیٰ میں زراعت کی ابتداء اور شہروں کے آباد ہونے کا تذکرہ کرتے ہیں' اور اس کے بعد بقیہ تہذیب کی پیدائش اور فروغ کو یورپ میں دیکھتے ہیں۔

پھیلاؤ اور نفوذ کی بنیاد دو دلائل پر ہے۔ (1) انسانی برادریوں' جماعتوں کی اکثریت میں تخلیقی صلاحیت نہیں ہوتی ہے۔ (2) صرف چند ایسے معاشرے اور جگہیں ہیں کہ

جہاں تہذیب و تمدن پیدا ہوتے ہیں- اس لحاظ سے یہ کلچر کی تبدیلی اور ترقی کے مستقل مرکز ہوتے ہیں- اس نقطہ نظر کے تحت "عظیم تر یورپ" وہ واحد مرکز ہے کہ جہاں تہذیب پیدا ہوئی' اور پھر یہاں سے یہ اپنے اطرافی علاقوں میں پھیلی- لہٰذا تہذیب کا جو ماڈل اس نظریہ کے تحت بنا وہ "بیرونی اور اندرونی" عناصر کا ہے اس ماڈل کی کئی اقسام ہیں- کبھی اندرونی اور بیرونی عناصر ایک دوسرے سے متضاد شکل میں نظر آتے ہیں جس کی وجہ سے دونوں کے درمیان ایک حد فاصل قائم کر دی جاتی ہے (اس کو مرکز اور اطراف کا ماڈل کہا جا سکتا ہے)- اس کی دوسری شکل میں دنیا کو ایک ہی تناظر میں دیکھا جاتا ہے- اس ماڈل میں ایک متعین شدہ مرکز ہوتا ہے' لیکن اس سے باہر جیسے جیسے وہ مرکز سے دور جاتا ہے تہذیب' تخلیق' ایجادات اور تبدیلی کے عمل میں مرحلہ وار تنزل نظر آتا ہے- اس ماڈل میں دنیا کو مختلف حصوں (Zones) میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور ان میں سے ہر حصہ جدیدیت' تہذیب' اور ڈویلپمنٹ (Development) کے ایک لیول کی نمائندگی کرتا ہے- (15) قدیم اور کلاسیکل ماڈل میں تو دنیا کو تین حصوں میں تقسیم کر دیا تھا- تہذیبی' باربیرین (Barbarians) اور وحشی (Savage)-

پھیلاؤ اور نفوذ کے کلاسیکل ماڈل میں دنیا کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا تھا- (عظیم تر یورپ : اندرونی) جن میں ایک تخلیقی اور ترقی کی صلاحیت رکھتا تھا جب کہ (غیر یورپ : بیرونی) دوسرا حصہ ایجادات اور تخلیقات سے محروم عظیم تر یورپ پر انحصار کرتے ہوئے اس سے استفادہ حاصل کرتا تھا- اس بنیادی نظریہ نے سات اہم دلائل اور نکات کو پیدا کیا جو کہ پھیلاؤ اور نفوذ کے حامی اس کی حمایت میں دیتے ہیں-

1- یورپ کے لئے یہ فطری امر ہے کہ وہ جدیدیت کی طرف جائے اور ترقی کرے : یہ یورپ کی فطرت میں ہے کہ وہ ایجاد کرتا ہے' تخلیق کرتا ہے' اور تبدیلی سے دوچار ہوتا ہے' یہ تبدیلی ہمیشہ بہتر سے بہترین کی طرف ہوتی ہے اس کی بنیاد پر یورپ ایک تاریخی حقیقت ہے-

2- غیر یورپی : بیرونی' فطری طور پر بغیر تغیر و تبدل کے ایک جگہ ٹھہرے رہتے ہیں- اس لئے یہ روایت پرست اور پس ماندہ ہیں- ان سے یہ توقع نہیں کرنی چاہئے

کہ یہ کچھ ایجاد کریں گے' یا تبدیلی لائیں گے۔ اس وجہ سے غیریورپی اقوام اور ممالک "غیر تاریخی" ہیں۔

3- یورپ کی ترقی ذہنی اور روحانی وجوہات کی وجہ سے ہوئی ہے۔ اس وجہ سے "یورپی ذہن" "یورپی روح" اور "مغربی آدمی" کے نظریات اس پس منظر میں پیدا ہوئے۔ یہ اسی یورپی کردار کی خصوصیات تھیں کہ جن میں تخلیقی صلاحیت' تخیل کی بلندی' ایجاد کرنا' استدلالی طریقہ اختیار کرنا' اور اخلاقیات میں عزت کا احساس پیدا کرنا' یورپ کے معاشرے کی علامتیں بن گئیں۔

4- غیریورپ کی ترقی نہ کرنے کی وجوہات یہی ہیں کہ وہ ان یورپی خصوصیات سے محروم ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ نہ تو اس میں روحانی بلندی ہے' اور نہ ذہنی اپج۔ اس سلسلہ میں دو قسم کے استدلال اور دیئے جاتے ہیں :

الف۔ غیریورپی دنیا بنیادی کلچرل اداروں سے خالی ہے بلکہ یہاں کے مقامات بھی آبادی سے خالی ہیں۔ اس بنیاد پر اہل یورپ کے لئے یہ جائز ٹھہرا کہ وہ ان خالی مقامات پر اپنی آبادیاں بسائیں۔ اس کے نتیجہ میں یورپی لوگ غیریورپی ممالک میں جا کر آباد ہوئے اور اس عمل میں انہوں نے کہیں مقامی لوگوں کو بے دخل کیا' اور کہیں ان کا قتل عام کر کے انہیں نیست و نابود کر دیا۔ آباد کاروں کے اس عمل میں انہوں نے جو دلائل دیئے وہ یہ کہ اول' کوئی غیریورپی ملک بالکل غیر آباد ہے' اس لئے جب وہاں یورپی آباد ہوئے تو انہوں نے کسی کو بے دخل نہیں کیا۔ دوم' کسی ملک یا علاقہ میں مستقل آبادی نہیں تھی' لوگ خانہ بدوش تھے' اس لئے جب یورپی وہاں آباد ہوئے تو انہوں نے کسی ریاست یا حکمران کے اقتدار اعلیٰ کی مخالفت نہیں کی۔ اور نہ اس کے سیاسی نظام کو بگاڑا۔ کیونکہ خانہ بدوش لوگوں کا علاقہ پر کوئی دعویٰ نہیں ہوتا ہے۔ سوم' علاقہ کے کلچر میں نجی جائداد کا کوئی تصور نہیں تھا' اس لئے وہاں کی جائداد پر کسی کا کوئی حق نہیں تھا' اس لئے یورپی آباد کاروں کا زمین پر قبضہ کرنا جائز تھا' کیونکہ یہ کسی کی ملکیت نہیں تھی۔

ب۔ کچھ غیریورپی علاقے' کسی تاریخی دور میں' کچھ کچھ مرحلوں میں تہذیب کے

اس درجہ پر پہنچ گئے تھے کہ جسے استدلال اور عقلیت کا درجہ کہا جا سکتا ہے۔ مثلاً مشرق وسطیٰ بائبل کے عہد میں عقلیت کے درجہ پر تھا اور چین بھی عالمی تاریخ کے ایک حصہ میں عقلیت سے بہرہ ور تھا۔ (17) لیکن اور بہت سے غیریورپی علاقے کہ جن میں خصوصیت سے افریقہ شامل ہے' یہ یورپی تاریخ میں عقلیت کے درجہ سے دور رہا۔

5- جن وجوہات کی وجہ سے غیریورپی دنیا ترقی کرتی ہے' تبدیل ہوتی ہے' اور جدیدیت کو قبول کرتے ہوئے خود کو بہتر بناتی ہے' وہ یورپی دنیا کے افکار و خیالات ہیں کہ جو پھیلاؤ اور نفوذ کے ذریعہ ان خطوں میں اس طرح جاتے ہیں کہ جیسے خلا میں ہوا بھر جاتی ہے۔ یورپی اثر و رسوخ کسی فکر اور نظریہ کا بھی ہو سکتا ہے' کسی ایجاد کا بھی' اور خود یورپی لوگوں کے آباد ہونے کے نتیجہ میں بھی کہ جو یورپی تہذیب و تمدن اور کلچر کے علم بردار ہوتے ہیں۔

اس نکتہ میں یورپی نو آبادیاتی نظام کا جواز پیش کیا گیا ہے کہ غیریورپی ملکوں کی ترقی کا انحصار اس پر ہے کہ وہ کسی یورپی طاقت کی نو آبادی ہوں' یا یورپی لوگ وہاں جا کر آباد ہوں۔ یہ ایک فطری طریقہ ہے کہ جو ان ممالک کے جمود کو توڑ کر انہیں ترقی کے راستہ پر لیجاتا ہے اور انہیں روایت پرستی اور پس ماندگی سے نکالتا ہے۔

نو آبادیاتی نظام میں' نو آبادی کی دولت اور ذرائع سمٹ کر یورپی ملکوں میں آتے ہیں۔ یورپی مرکزیت میں اس تعلق کو بھی نارمل بتایا گیا ہے۔

6- یورپ اپنی جانب سے غیریورپی ملکوں میں جو تہذیب پھیلاتا ہے۔ انہیں نئے نظریات سے روشناس کرا کے انہیں جدید دنیا میں لاتا ہے' تو اس کے بدلہ میں یہ ممالک اپنی زرعی پیداوار' معدنیات' آرٹس اور کرافٹ کے نوادرات اور اپنے لوگوں کی محنت و مزدوری اسے دیتے ہیں۔ لیکن درحقیقت یورپ نے جس تہذیب و تمدن اور کلچر سے انہیں روشناس کر دیا۔ وہ اس قابل نہیں کہ اس کی قیمت چکا سکیں' یا اس احسان کا بدلہ اتار سکیں۔ اس لئے دیکھا جائے تو یورپی طاقتوں کا استحصال اس کے مقابلہ میں کوئی معنی نہیں رکھتا ہے۔

7-   یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ یورپ تہذیب و تمدن کا مرکز ہے۔ اب جس قدر اس سے دور ہوتے چلے جائیں گے۔ اسی قدر تہذیب و تمدن کے مختلف مراحل سے دوچار ہونا پڑے گا۔ اس کے بالکل اطراف یا حاشیہ میں واقع معاشرہ اب تک پتھر کے زمانے میں پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا یورپی تہذیب کو معیار بنا کر' تہذیب کے ارتقائی مراحل کو پوری طرح سے جانچا جا سکتا ہے۔ لیکن ان تعلقات کی بنیاد پر اہل یورپ پر بھی غیر متمدن' وحشی' اور پس ماندہ اقوام کے اثرات ہوتے ہیں۔ یہ اثرات جادو ٹونے' ویمپائر' اور ڈریکولا وغیرہ کی قسموں میں یورپ کی تہذیب میں شامل ہو گئے۔

یہاں ایک ٹیبل کے ذریعے ان تضادات کی نشان دہی کی گئی ہے کہ جو ان دو دنیاؤں میں ہیں :

مرکز کی خصوصیات	اطراف کی خصوصیات
تخلیقی صلاحیت	تقلید
استدلال' ذہانت	غیر استدلال' جذباتی' وجدان
دقیق یا باریک خیالات	ٹھوس خیالات
نظریاتی دلیل	تجرباتی' یا عملی دلیل
ذہن	جسم' مادہ
نظم و ضبط	خودرو' آمد
بالغ	بچپنا
صحیح الحس	بدحواس
سائنس	جادوگری
ترقی	جمود

سوال یہ ہے کہ آخر وہ کون سی وجوہات تھیں کہ جن کی وجہ سے پھیلاؤ اور نفوذ کا یہ نظریہ مغربی فکر کی اہم بنیاد بن گیا؟ اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی جائے گی۔

کولو نائزر کا ماڈل (نو آبادیات پر قبضہ کرنے والے کا ماڈل)

شاید دنیا کی تمام تہذیبیں، اپنے ہمسایوں سے مقابلہ کرتے ہوئے خود کو دوسروں سے بہتر، ترقی یافتہ اور اعلیٰ تصور کرتی ہیں۔ اس مقصد کے لئے وہ اس قسم کے دلائل تلاش کرتی ہیں، اور ایسے نظریات کی تشکیل کرتی ہیں کہ جو ان کی برتری کو ثابت کرے۔ وہ اس بات پر یقین رکھتی ہیں کہ ان کی ترقی ایک فطری عمل ہے جب کہ دوسری تہذیبوں کا یہی عمل غیر فطری ہو جاتا ہے۔ اس لئے اگر دوسری اقوام ترقی کرتی ہیں تو اس وجہ سے کہ وہ ان کے خیالات و افکار سے متاثر ہوتی ہیں اور ان کی تقلید کرتی ہیں۔ جس پھیلاؤ اور نفوذ کی یہاں بات کی جا رہی ہے، وہ درحقیقت جدید یورپ کی پیداوار ہے، اور اس کے پس منظر میں یورپ کا امپیریل ازم اور غیر یورپی ملکوں کو اپنی نو آبادیاں بنانا ہے۔

ابتداء

پھیلاؤ اور نفوذ کا نظریہ انیسویں صدی میں سائنٹیفک نظریہ کے طور پر تشکیل ہوا۔ لیکن اس کی بنیادوں کو دیکھا جائے تو اس کی ابتداء "سولہویں اور سترہویں صدی کے مغربی یورپ میں ہوئی۔ اس کی ضرورت اس لئے پیش آئی کیونکہ اس زمانہ میں مغربی یورپ ترقی پذیر تھا اور ایشیا، افریقہ اور امریکہ میں اپنی نو آبادیات قائم کر رہا تھا، ترقی اور توسیع پسندی کو جواز دینے کے لئے اس نظریہ کی ضرورت تھی۔ دو متضاد دنیاؤں کا تصور، جو پھیلاؤ اور نفوذ کے نظریہ میں اندرونی اور بیرونی علاقہ میں بدل گئی۔ اس کی جڑیں اس قدیم فرق میں ہیں جو عیسائیت اور اس کے رومی امپیریل ورثہ میں ہے (اس کا مطلب ہے کہ مغربی اور جنوبی یورپ، جو کہ سیاستدانوں اور فیوڈل لارڈز کے لئے اپنے وجود کا اخلاقی جواز مہیا کرتا تھا) درحقیقت قرون وسطی کے یورپی مفکرین اور سیاستدان۔ عیسائی یورپ کو کسی بھی طرح سے دولت، طاقت، اور ترقی میں اسلامی اور مشرقی تہذیبوں کے مقابلہ میں برتر نہیں سمجھتے تھے اتنا ضرور تھا کہ عیسائی دنیا یہ ضرور خیال کرتی تھی کہ بحیثیت عیسائی وہ سچے مذہب کو ماننے والے ہیں۔ اور ان پر خدا کی

رحمت ہے' جب کہ غیر عیسائی اس رحمت و برکت سے محروم ہیں۔ 1492 میں جا کر یہ فرق پیدا ہوا کہ یورپ کی ایک نئی شناخت ابھری اور ان میں یہ احساس ہوا کہ جغرافیائی طور پر وہ دوسروں سے علیحدہ ہیں۔ اس نئی شناخت میں ان کے کولونیل ازم کی سرگرمیوں کا اہم حصہ ہے۔

جہاں تک قرون وسطیٰ کے یورپ کا تعلق ہے۔ اس معاشرہ میں ترقی کی خواہش اور جذبہ تھا' اور اس کے لئے وہ دعائیں بھی مانگتے تھے' اور آگے بڑھنے کی کوشش بھی کرتے تھے۔ لیکن عمومی طور پر اس عہد کے لوگ اپنے معاشرہ کو توازن کی حالت میں دیکھتے تھے۔ کیونکہ ایک طرف تو ان کا مذہب دنیا کے زوال اور خاتمہ کی تعلیم دیتا تھا۔ اور خود چودہویں اور پندرہویں صدیوں میں ان کے سماجی و معاشی اور سیاسی حالات اس قدر گھمبیر اور مایوس کن تھے کہ ان کے لئے ترقی کے امکانات ناپید تھے۔ لیکن دوسری طرف سولہویں اور سترہویں صدیوں کے یورپی فلاسفرز اور مفکرین۔ تاریخ کا ایک نیا نظریہ تشکیل دینے میں مصروف تھے۔ یعنی "اپنی علیحدہ تاریخ" جو کہ ترقی کے نتیجہ میں تعمیر ہو رہی تھی۔ چونکہ یہ مفکرین جن یورپی معاشروں سے تعلق رکھتے تھے وہاں درحقیقت ترقی اور تبدیلی کا عمل تیزی سے آگے بڑھ رہا تھا۔ سرمایہ دارانہ نظام کی ابتداء اور فروغ نے افراد کے لئے نئے نئے مواقع پیدا کر دیئے تھے۔

ان مفکرین کے لئے کہ جن میں سیکولر اور مذہبی خیالات رکھنے والے دونوں شامل تھے۔ اس بات کی اہم ضرورت تھی کہ وہ ایک ایسے نظریہ اور عقائد کے نظام کو پیدا کریں کہ جو قدامت پرست یورپی معاشرہ کو اس بات پر تیار کرے کہ ترقی فطری' ضروری' نہ رکنے والا عمل ہے۔ اس لئے قانونی نظام کو تبدیل کرنے کی ضرورت ہے تاکہ جو تیزی سے سرمایہ اکٹھا کرنے کے مواقع فراہم کرے۔ فیوڈل لارڈز کو اس بات کے لئے تیار کرنا ہے کہ وہ اپنی زمین کو ایک کموڈٹی یا شے میں تبدیل کر کے اس کے ذریعہ سرمایہ کاری کریں اور تجارت میں ہونے والے خطرات کا سامنا کریں۔ ایسے قوانین بنائیں کہ جن کے ذریعہ سرمایہ دارانہ سرگرمیوں میں محنت کا پورا پورا استعمال ہو' یورپیوں کو اس بات پر ذہنی طور پر آمادہ کیا جائے کہ وہ تکلیف دہ تبدیلیوں کو قبول

کریں کہ جو ان پر نافذ کی گئی ہیں- ان مفکرین کے لئے یہ بھی ضروری تھا کہ وہ ترقی کو اس طرح سے بیان کریں کہ یہ مذہب سے متصادم نہ ہو- لہٰذا ترقی کے عمل کے پس منظر میں خدا کا ہاتھ بتایا گیا کہ اپنے ماننے والوں کی مدد کر رہا ہے- اس الٰہی راہنمائی نے عیسائی یورپ کے ذہن اور روح کو ایک نئی تازگی اور توانائی دی-

اس کے نتیجہ میں "اندرونی دنیا" کا تصور ابھرا کہ جس کے بارے میں یہ یقین کر لیا گیا کہ وہ فطری طور پر ترقی کرنے والی دنیا ہے- ترقی کی یہ صنعت اس میں' اس لئے موجود ہے کیونکہ ذہنی اور روحانی عناصر موجود ہیں' جو مل کر "یورپی عقلیت" کی تشکیل کرتے ہیں- اٹھارویں صدی تک سیکولر تحریروں میں جب تاریخ اور فلسفہ کے موضوعات پر بحث ہوتی تو خدا کا حوالہ دیئے بغیر ان میں سبب اور علت کی بات ہوتی تھی- لیکن جہاں تک ان میں یورپی ترقی کا تذکرہ ہوتا تھا تو اسے فطری' اور عقل پر مبنی تسلیم کر لیا جاتا تھا- (19) ان میں سے کسی تحریر میں اس کا حوالہ نہیں ملتا تھا کہ غیر یورپی تہذیبوں نے بھی یورپی تہذیب اور اس کی ترقی میں کسی بھی حیثیت سے حصہ لیا ہو- اور یہ بات سولہویں اور اٹھارہویں صدی کے مصنفوں کے ہاں بھی ملتی ہے کہ جو کسی بیرونی اثرات کے قائل نہیں' سوائے اس کے کہ بیرونی طور پر یورپ کو جو ملا اس میں خام مال' پیداوار' آباد کاری کے لئے زمین' غلاموں کی محنت و مزدوری' اور تھوڑی بہت ٹکنالوجی کا اس میں حصہ ہے- نہ ہی اس کا احساس و شعور کہ کولونیل ازم کے نتیجہ میں' جو تجارتی ترقی ہوئی' سرمایہ میں اضافہ ہوا' اور اس کے نتیجہ میں ملازمت کے مواقع زیادہ سے زیادہ پیدا ہوئے' یہ مواقع یورپ ہی میں نہیں' بلکہ نوآبادیات میں ہوئے کہ جہاں بڑی تعداد میں یورپی ملازم ہو کر گئے' ان سب نے مل کر یورپ کی ترقی میں حصہ لیا' لیکن ترقی کے ان پہلوؤں کو نظر انداز کر دیا گیا- اس کے برعکس یورپ کی ترقی کی اہم وجہ بیرونی عناصر کے بجائے' اس کی اندرونی قوت اور توانائی کو بتایا گیا ہے کہ جس میں خدا کی مدد بھی شامل تھی-

آگے چل کر بیرونی دنیا کے بارے میں جو تصورات پیدا ہوئے' انہوں نے اور بھی زیادہ پیچیدگی اختیار کر لی- مثلاً سولہویں صدی میں اسپین میں اس پر بحث و مباحثہ ہوا

کہ نئی دنیا میں جو ریڈ انڈینز یا مقامی باشندے پائے گئے ہیں۔ کیا وہ انسان ہیں؟ کیا وہ اس قابل ہیں کہ انہیں سچے مذہب کے دائرے میں لایا جائے۔ اور اگر انہیں عیسائی بنا لیا جائے تو کیا پھر انہیں غلام بھی بنایا جا سکتا ہے یا نہیں؟ یہ سوالات اس پس منظر میں پیدا ہوئے کہ جب یورپین لوگوں نے دوسرے ملکوں پر قبضے کرنا شروع کر دیئے۔ اب سوال یہ ہوا کہ کیا ان کے باشندوں کو غلام بنا کر ان کا استحصال کیا جائے۔ ان کی زمینوں پر قبضہ کیا جائے۔ اور ان کے نیچرل ذرائع پر قبضہ کیا جائے۔ (20) نئی دنیا' اور اس کے باشندوں کے بارے میں جلد ہی یورپی اقوام نے اپنی رائے قائم کر لی' کیونکہ انہیں مقامی باشندوں کی محنت' مزدوری' اور ان کی زمین کی ضرورت تھی' اس لئے انہیں انسانی رتبہ سے گرا کر' اہل ہسپانیہ کے لئے یہ آسان ہو گیا کہ انہیں غلام بھی بنائیں۔ ان کی زمینوں پر بھی قبضہ کریں' اور ان کے ذرائع کو بھی استعمال کریں۔ لہٰذا مقامی باشندوں کی مزاحمتوں کو سختی سے کچل دیا گیا۔ آنے والی صدیوں میں امریکی نوآبادیات میں افریقہ سے غلاموں کو لایا گیا کہ جن سے کھیتوں' کانوں' اور ملوں میں کام کرایا گیا۔ یہ افریقی' یورپیوں کی نظروں میں کم تر تھے' کیونکہ یہ ان کے مقابلہ میں کمزور' کم طاقت ور' اور کم بہادر تھے۔ ان کی ترقی اور اچھی زندگی کا انحصار اس پر تھا کہ وہ یورپیوں کے تسلط میں رہیں۔ مختصراً" یہ کہا جا سکتا ہے کہ نئی دنیا کے اس تجربہ نے کہ جس میں مقامی امریکی باشندوں' افریقی غلاموں' اور دوغلی نسل کے لوگوں سے کانوں' کھیتوں' اور کارخانوں میں جو محنت و مزدوری کرائی گئی۔ اس کے نتیجہ میں یورپی تہذیب میں پھیلاؤ اور نفوذ کے نظریہ کو ایک اہم بنیاد ملی کہ غیر یورپی اپنی ترقی کے لئے یورپیوں کے محتاج ہیں' اور یہ اس وجہ سے ہے کہ غیر یورپی ذہنی اور روحانی طور پر یورپیوں سے کم تر ہیں۔ اس سے اس نکتہ کو بھی تقویت ملی کہ یورپی توسیع پسندی اور نوآبادیاتی نظام غیر یورپیوں کے لئے منافع بخش ہے' کیونکہ اس کا فائدہ انہیں کو ہوتا ہے جو یورپ کے اثر میں آکر تہذیب سے روشناس ہوتے ہیں۔

لیکن پندرہویں اور سولہویں صدی میں یہ ساری سرگرمیاں نئی دنیا میں ہو رہی تھیں کہ جہاں امریکہ سے غلاموں کو لایا جا رہا تھا۔ اس وقت تک سوڈان اور مشرقی

افریقہ یورپیوں کے تسلط میں نہیں آئے تھے۔ ان پر سیاسی غلبہ انیسویں صدی میں جا کر ہوا۔ اس پورے عرصہ میں عثمانی سلطنت ایک زبردست طاقت تھی جو کہ اپنی حدود جنوب مشرقی یورپ میں پھیلا رہی تھی۔ یہی وہ وقت تھا کہ جب اسپین امریکہ میں اپنے اقتدار کو قائم کر رہا تھا۔ ابھی تک ایشیا و افریقہ کی بڑی سلطنتیں یورپیوں کے آگے سر نگوں نہیں ہوئیں تھیں۔ یورپیوں کے تعلقات ان سلطنتوں سے تجارتی تھے۔ تجارتی سلسلہ کی وجہ سے انہوں نے افریقہ اور ایشیا کے ساحلی علاقوں پر اپنی آبادیاں قائم کر رکھی تھیں۔ اس لئے جو تجربہ امریکہ اور وہاں لائے گئے افریقی غلاموں پر کیا گیا' وہ تجربہ اب تک دوسرے ملکوں پر نہیں ہوا تھا۔

ایشیا کی قدیم تہذیبوں کو اس عہد میں بحیثیت اعلیٰ تہذیبوں کے تسلیم کر لیا گیا تھا۔ کیونکہ انہوں نے ٹکنالوجی' سائنس' علم و ادب' فن تعمیر' آرٹ' بنکنگ سسٹم وغیرہ میں جو ایجادات اور اضافے کئے تھے وہ ناقابل تردید تھے۔ لیکن وہ ان تہذیبوں میں عقلیت اور استدلال کی کمی دیکھتے تھے۔ کیونکہ بنیادی طور پر یہ تہذیبیں عیسائیت سے دور تھیں۔ اس لئے ان کے لئے "مشرقی مطلق العنانیت" کی اصطلاح کو استعمال کیا گیا۔ ان کے معاشروں میں آزادی کی کمی تھی' ظلم و استبداد تھا' اور عام لوگوں کے لئے اچھی زندگی کا تصور ہی ناممکن تھا (جبکہ طبقہ اعلیٰ عیاشیوں اور گناہوں کی دلدل میں پھنسا ہوا تھا) ان اخلاقی کمزوریوں کی وجہ سے یہ معاشرے اس قابل نہیں تھے کہ وہ ترقی کر سکیں۔ یہ سوال ضرور پیچیدہ تھا کہ اگر یہ تہذیبیں بدعنوانیوں اور کرپشن میں مبتلا تھیں تو آخر ماضی میں انہوں نے کیوں کر ترقی کی۔ اور تہذیب و تمدن میں بے بہا اضافے کئے۔ اس سوال کا جواب اس طرح سے ڈھونڈا گیا کہ ان تہذیبوں کی ترقی ماضی میں اس دور کی ہے کہ جب عیسائی مذہب نہیں آیا تھا' مگر جب عیسائیت آئی اور یہ اس کی رحمت سے دور رہے تو اس کے نتیجہ میں یہ تہذیبیں زوال پذیر ہو کر عبرت کا نمونہ بن گئیں۔ (21)

انیسویں صدی میں جا کر کہ جب ہندوستان' مشرق بعید' جنوب مشرقی ایشیا' افریقہ' اور چین میں نوآبادیاتی نظام قائم ہوا۔ اور یورپی طاقتوں نے یہاں اقتدار حاصل کر لیا۔

تو اس کے بعد "بیرونی دنیا" اور "اندرونی یورپ" کے درمیانی تعلقات کی نوعیت واضح ہو کر آئی۔ اب پھیلاؤ اور نفوذ کے نظریہ کا اطلاق تمام غیر یورپی ممالک پر کیا جانے لگا اور یہ کہ کہ ان باہمی تعلقات کے نتیجہ میں اندرونی یورپ پر جو اثرات ہوئے وہ بیماریوں اور توہمات کے تھے۔ بوگی مین (bogeyman) کا تصور' جس میں حقیقی و غیر حقیقی آدمی جو کہ ڈر اور خوف کا باعث ہے' اور ڈریکولا کہ جس کا وطن ایشیا کے قریب واقع ہے' یہ باہر سے یورپ میں آئے' جو کہ اہل یورپ کے لئے خرابی کا باعث ہوئے۔ (22)

پھیلاؤ اور نفوذ کا کلاسیکل نظریہ

انیسویں صدی یورپ کے کولونیل ازم کا کلاسیکل عہد ہے۔ یہی وہ زمانہ ہے کہ جس میں یورپی تہذیب کے پھیلاؤ اور نفوذ کے نظریہ نے وہ شکل اختیار کی کہ جسے میں کلاسیکل کہتا ہوں۔ نپولین کی جنگوں کے خاتمہ پر یورپی کولونیل ازم بڑی تیزی اور گہرائی کے ساتھ پھیلا۔ 1810 سے لے کر 1860 تک یورپی ملکوں نے ایشیا کے بڑے حصہ پر قبضہ کر لیا تھا۔ شمالی امریکہ میں ان کی آبادیاں بڑھ گئیں تھیں' اور اب یہ افریقہ میں داخل ہو رہے تھے 1860 سے پہلی جنگ عظیم تک ایشیا و افریقہ پر ان کا تسلط قائم ہو چکا تھا' اس کے نتیجہ میں جو سرمایہ ایشیا' افریقہ' اور لاطینی امریکہ سے یورپ آیا' اس کی مقدار بہت زیادہ تھی۔ اس عہد میں نو آبادیات میں صنعتی ترقی کے بجائے زراعت پر زیادہ توجہ دی گئی۔ تاکہ یورپ کی صنعت کو خام مال ملتا رہے۔ ساتھ ہی معدنیات کی کانوں کو ترقی دی گئی۔ خاص طور سے ایسی معدنیات کہ جن کی اس سے پہلے زیادہ اہمیت نہیں تھی۔ مگر صنعت نے ان کی افادیت کو بڑھا دیا تھا۔ (22) ان سب کا یورپ پر بے انتہا اثر ہوا جس نے وسیع بنیادوں پر ایک ایسے ذہنی تسلط کا ماڈل تیار کیا کہ جس نے کلاسیکی پھیلاؤ اور نفوذ کی شکل اختیار کر لی۔

1870 کے آتے آتے یورپی مفکرین میں اس پر اتفاق ہو گیا تھا کہ عالمی طور پر تاریخی عمل کی سمت کیا ہے؟ ان میں سے اگرچہ کچھ لوگوں کو حیاتیاتی اور سماجی ارتقاء

کے نظریہ پر شبہ تھا کہ کیا یہ حقیقت ہے؟ (24) لیکن آہستہ آہستہ اس پر یقین ہو گیا کہ تمام تاریخ میں یورپی لوگ وہ ہیں کہ جو ارتقائی مراحل کو طے کر رہے ہیں۔ اس مراعت کی وجہ ان پر خدا کی مہربانیاں ہیں۔ کچھ مورخوں نے ارتقاء کے عمل کو معاشرے یا سوسائٹی کے تناظر میں دیکھا کہ جو بحیثیت مجموعی ارتقائی مراحل سے گزری ہے۔ کچھ مفکرین نے اسے ذہنی طور پر دیکھا کہ جس میں انسان نے عقلی اور استدلالی طور پر آہستہ آہستہ ترقی کی۔ ان کے نزدیک سرمایہ داری' صنعت اور ٹکنالوجی یہ سب ذہن کی پیداوار ہیں۔ لیکن ان میں کچھ' کہ جن میں ہربرٹ اسپنسر بھی شامل ہے' معاشرہ اور ذہن کے ارتقاء میں کوئی تضاد نہیں دیکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک ارتقائی عمل ایک دریا کی مانند ہے کہ جس کی لہریں ہر چیز کو اپنے ساتھ بہا کر لیجاتی ہیں' لہٰذا ارتقائی عمل میں معاشرہ اور ذہن دونوں ہی شامل ہیں۔ (25) اس تمام عمل میں یورپ اور اینگلو امریکن دنیا شامل تھی۔ لہٰذا 1870 کی دہائی میں یہ نظریہ کہ یورپی ترقی فطری' مسلسل اور اندرونی عناصر کی پیداوار ہے' اپنی جگہ مستحکم بنیادوں پر استوار ہو چکا تھا اس کے بارے میں کسی یورپی مفکر نے شک و شبہ کا اظہار نہیں کیا تو اسے ایک حقیقت سمجھ کر تسلیم کر لیا۔

جہاں ایک طرف یہ نظریہ مقبول ہو رہا تھا' وہیں دوسری طرف غیر یورپی دنیا کے بارے میں خیالات پیدا ہو رہے تھے۔ انیسویں صدی کے وسط میں بائبل کے عہد اور اس وقت کے تاریخی خیالات کو اب رد کر دیا گیا۔ اب یہ ضروری نہیں رہا کہ یورپی اور دوسری تہذیبوں کے درمیان ہزاروں سال کا جو فرق تھا' اس کی نشاندہی کی جائے۔ اس کے برعکس اب نیا نظریہ تھا کہ کچھ خطوں اور علاقوں میں انسان آدم و حوا کے آنے سے قبل موجود تھا' لہٰذا تمام انسان ان ہی کی اولاد نہیں ہیں۔ اس نظریہ نے کلچرل تضادات کو واضح کرنے کے منطقی دلائل فراہم کر دیئے۔ اس کے ساتھ بائبل میں انسان کی پیدائش اور معاشرے کی تشکیل کے بارے میں جو بیانات تھے انہیں بھی رد کر دیا گیا۔ اب کلچر کے بارے میں یہ نظریہ مقبول ہوا کہ یہ ابتدائی زمانہ (Primitive) کی پیداوار ہے' اور وہاں سے ارتقاء کرتا ہوا' مختلف مراحل طے کرتا ہوا' ترقی کرتا ہے

(اس کے برعکس بائبل انسان کی پیدائش کے وقت ترقی یافتہ ٹکنالوجی کا حامل تھا کہ جس میں زراعت کا فن بھی شامل تھا' اور دھاتوں کا استعمال بھی)

کیا وجہ تھی کہ غیر یورپی تہذیبوں کے بارے میں یہ نظریات اس قدر تیزی سے مقبول عام ہوئے؟ اگرچہ اس کی کئی وجوہات ہیں' مگر سب سے اہم وجہ کولونیل ازم کا تیزی سے تسلط ہے۔ اس کے دو اثرات ہوئے۔ سب سے پہلے تو پہلی مرتبہ اہل یورپ کو غیر یورپی لوگوں اور ان کے ملکوں کے بارے میں ہر قسم کی اطلاعات ملنی شروع ہوئیں' اگرچہ ان میں سے کئی اطلاعات حد سے زیادہ مسخ شدہ شکل میں تھیں۔ ان میں ان قوموں کے بارے میں معلومات تھیں کہ جو تہذیب کی حامل تھیں۔ اور ان کے بارے میں بھی کہ جو تہذیب سے دور' جہالت کے عہد میں رہ رہیں تھیں۔ اس دوسری مثال کو سیاسی اور معاشی مفادات کے تحت استعمال کرتے ہوئے' غیر یورپی اقوام کے بارے میں ایک تاثر قائم کیا گیا۔

کولونیل ازم' چاہے وہ بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ دونوں صورتوں میں منافع بخش رہا ہے اور اس کاروبار میں سرمایہ کاری کی گئی تھی تاکہ لوگوں اور ان کے علاقوں کے ذرائع کے بارے میں اطلاعات اکٹھی کی جائیں۔ پہلے مرحلہ میں ان معلومات کی بنیاد پر علاقوں کو فتح کر کے ان پر تسلط قائم کیا۔ کچھ خطوں میں یورپی لوگوں کو آباد کیا گیا۔ دوسرے مرحلہ میں جن علاقوں پر سیاسی اقتدار قائم ہو گیا تھا' وہاں معلومات کے ذریعہ انہیں انتظامی ڈھانچہ کے تحت لایا گیا اور ان کے نیچرل ذرائع کو لوٹا و کھسوٹا گیا' انیسویں صدی سائنسی دریافتوں کی صدی تھی' اسی دور میں ڈارون نے بیگل (Beagle) میں لیونگ اسٹون نے افریقہ میں اور پاول نے روکیز (Rockies) میں دریافت کیں۔ ان دریافتوں کے پیچھے اداروں کی مدد دی کہ جہاں ان علاقوں کے بارے میں تحقیق کی گئی تھی۔ مزید برآں اس پس منظر میں مشنریوں کی سرگرمیاں بھی تھیں کہ جنھوں نے جغرافیائی دریافتوں میں مالی امداد فراہم کی (لیونگ اسٹون کی مہم مثال کے طور پر) ان دریافتوں کے نتیجہ میں علم اتھنوگرافی' جغرافیہ' اور علم لسانیات میں اضافے ہوئے۔ اس کے لئے ان رپورٹوں نے بھی اہم معلومات پہنچائیں کہ جو کولونیز کے منتظمین اپنی

حکومتوں کو بھیجا کرتے تھے۔ اور جن میں کولونی اور اس کے لوگوں کے بارے میں تفصیلات ہوا کرتی تھیں' جن میں ان کا قانونی نظام' زراعت کا طریقہ کار اور پیداوار شامل تھیں۔

اس لئے غیر یورپیوں کے بارے میں جو اطلاعات و معلومات ملیں' اس کے یہ ذرائع تھے۔ یہاں اس بات کی جانب اشارہ کرنا ضروری ہے کہ جن یورپی منتظمین اور افسروں نے نو آبادیات کے بارے میں یہ اطلاعات فراہم کیں' وہ کلچرل' سیاسی' اور مذہبی طور پر ایک خاص ذہن کے مالک تھے کہ جو "مقامی باشندوں" کے لئے تحقیر کا جذبہ رکھتے تھے اور ان کے رسم و رواج کو تعصب و تنگ نظری سے دیکھتے تھے' اس لئے ان کے بیانات ان کے ذاتی تعصبات کی وجہ سے بہت حد تک مسخ اور بگڑی ہوئی شکل میں ہیں۔ ایک مشنری کہ جن لوگوں میں وہ رہ کر تبلیغی سرگرمیوں میں مصروف تھا' چاہے ان لوگوں سے کسی قدر محبت کرتا ہو' اور ان لوگوں کے لئے ہمدردی کا جذبہ رکھتا ہو' مگر وہ کسی بھی طرح ان لوگوں کو ذہنی طور پر یورپیوں کا ہمسر نہیں سمجھتا تھا۔ اس طرح سے ایک کولونیل منتظم نہ صرف کلچرل لحاظ سے' بلکہ سیاسی لحاظ سے بھی مقامی باشندوں کے ساتھ غیر ہمدردانہ رویہ رکھتا تھا۔ دیکھا جائے تو مشنریز اور منتظمین یہ دو یورپی کولونیل ازم کی جماعتیں تھیں کہ جو یورپ کو غیر یورپ میں پھیلا رہیں تھیں۔ انہیں کی معلومات و اطلاعات اور بیانات پر انیسویں صدی میں بہت سی تھیوریز کی تشکیل ہوئی۔ جن میں غیر یورپیوں کے بارے میں علم بشریات' جغرافیہ' اور سیاسیات و معاشیات کی تھیوریاں شامل ہیں۔ ان سب میں غیر یورپیوں اور ان کی تہذیبوں کو مسخ شدہ شکل میں پیش کیا گیا ہے۔

کولونیل مفادات نے اس میں مزید اضافہ کیا' کیونکہ نو آبادیات کی تہذیبوں کو مسخ انداز میں پیش کرنے سے ان کی برتری قائم ہوتی تھی۔ اور ان نظریات کی تشکیل ہوتی تھی کہ جو ان کے کولونیل ازم کو مضبوط بنانے میں مدد دیتے تھے۔ سائنسی اور قانونی تھیوریز کو شکل دینے میں پالیسی بنانے والے اور دانشور دونوں شامل تھے۔ (مثلاً انگلستان میں مورخوں' ماہرین سماجی علوم' ناول نگار' اور شاعروں کی ایک خاصی تعداد کے ایسٹ

انڈیا کمپنی، کولونیل آفس، اور دوسری سرکاری و نجی اداروں سے قریبی روابط تھے۔) (26)

اس مرحلہ پر خصوصیت سے دانشور ارتقاء کی ان تھیوری کو سائنٹیفک شکل دے رہے تھے کہ جن سے یہ ثابت کیا جا رہا تھا کہ تہذیبوں کے پھیلاؤ اور نفوذ سے معاشرے کس طرح سے اثر انداز ہوئے ہیں۔ دانشوروں کے دو مکتب ہائے فکر کہ جن میں "ارتقائی" اور "پھیلاؤ و نفوذ" والے شامل تھے، یہ دونوں ہی اپنے نظریات کے ذریعہ کولونیل ازم اور اس کے پھیلاؤ کو ایک فطری اور نیچرل عمل کے طور پر پیش کر کے اس کا جواز فراہم کر رہے تھے۔ ان دلائل میں یورپ کی ترقی، اور غیر یورپی ملکوں کی پس ماندگی فطری قوانین کے تحت صحیح ثابت ہوتی تھی۔ لہٰذا یورپ بحیثیت ترقی یافتہ خطہ کے اس کا حقدار تھا کہ اپنے سے کم تر علاقوں کو مہذب بنائے۔ اس نظریہ نے خود نوآبادیات کے لوگوں کو ذہنی طور پر متاثر کیا کہ جنہوں نے نوآبادیاتی نظام کو اپنے لئے ایک ترقی یافتہ اور لازمی ضرورت سمجھا۔ اس سلسلہ میں جہاں بہت سے تھیوریز پیدا ہوئیں، ان میں سے دو ایک کا تذکرہ ضروری ہے تاکہ نوآبادیاتی نظام اور اس کے مقامی لوگوں اور معاشرے سے تعلقات کو سمجھا جا سکے۔

مثلاً ان میں سے ایک تھیوری یہ تھی کہ غیر یورپی اقوام کے ہاں خاص طور سے زمین کے معاملہ میں کسی نجی جائداد کا تصور نہیں ہے۔ اس کے برعکس یورپ میں زمین کی نجی جائداد کا قانون رومی اور جرمنی کے قبائل میں موجود تھا کہ جہاں سے یہ یورپ کو بطور ورثہ ملا۔ نجی جائداد کے اس ادارہ نے انفرادیت کو پیدا کیا۔ یہ دونوں خصوصیات دوسری تہذیبوں میں موجود نہیں ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ تہذیب ابھی اپنے ارتقائی مراحل میں ہیں، اور یورپ کی طرح اپنی پختگی کو نہیں پہنچی ہیں۔ اس لئے ان لوگوں کو ذہنی و سماجی طور پر بالغ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ان میں سرمایہ دارانہ نظام کو روشناس کرایا جائے۔ درحقیقت اس تھیوری کو مقبول بنانے میں وکیلوں اور نوآبادیات کے منتظمین کا بڑا دخل تھا جو کہ اس کے ذریعہ سے نوآبادیات کی زمینوں کو اس بنیاد پر ہتھیا لینا چاہتے تھے کہ یہ کسی کی ملکیت نہیں تھیں۔ (27) اس تھیوری

کو اس قدر مدلل طریقہ سے پیش کیا گیا کہ انیسویں صدی کے دانشوروں نے جن میں کارل مارکس بھی شامل تھا' اس کو بغیر کسی حجت کے تسلیم کر لیا۔ یہی نہیں بلکہ اس پر بنیاد رکھتے ہوئے مارکس نے نجی جائداد کی ابتداء اور ارتقاء پر جو لکھا' اس سے سرمایہ دارانہ نظام کی شروعات پر روشنی پڑتی ہے۔ اس کی دلیل یہی تھی کہ اس ارتقائی عمل میں یورپ کی حیثیت سب سے علیحدہ ہے' دیکھا جائے تو یہ خالص یورپی عمل ہے اور غیر یورپی ملکوں کے لئے' اس نظام کی تمام خرابیوں کے باوجود' اس کے علاوہ اور کوئی ترقی کا راستہ نہیں کہ وہ اسے قبول کریں۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مارکس ازم' جو کہ انیسویں صدی کا سب سے زیادہ سسٹم کا مخالف نظریہ تھا' وہ بھی پوری طرح سے پھیلاؤ اور نفوذ کے اثرات سے متاثر ہوا تھا۔ (28)

ایک دوسرے نظریہ میں کہا گیا کہ جن ملکوں میں نوآبادیاتی نظام قائم کیا گیا' ان ملکوں یا علاقوں میں یا تو کوئی آبادی نہیں تھی' یا بہت کم آبادی تھی۔ اور یہ لوگ بھی خانہ بدوش تھے کہ جن کا کوئی گھر بار نہیں تھا اور ایک جگہ مستقل نہ رہنے کی وجہ سے زمین پر ان کا کوئی حق ملکیت بھی نہیں تھا' لہٰذا اقتدار اعلیٰ اور نجی جائداد کے تصور سے یہ لوگ بالکل ناواقف تھے' اس صورت میں ان علاقوں پر کہ جو بغیر کسی حق کے حامی تھے ان پر قبضہ کرنا' اور یہاں یورپی آبادیاں بسانا جائز تھا۔

اس سے متعلق تیسرا نظریہ "مشرقی مطلق العنانیت" کا تھا۔ اس کے مطابق غیر یورپی لوگوں میں آزادی کا جذبہ نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے وہ مطلق العنانیت اور آمرانہ حکومتوں کی اطاعت کرتے ہیں کہ جس کی وجہ سے ان کی ترقی رک جاتی ہے۔ آزادی کا تصور اور جذبہ ان میں یورپیوں نے پیدا کیا کہ جو بحیثیت کولونیل طاقت کے ان کے ہاں آئے (جو کہ درحقیقت آزادی کی مخالف قوت ہے) یہ نظریات کہ جو کلاسیکل پھیلاؤ اور نفوذ کے زیر اثر پیدا ہوئے' آج بھی یورپی برتری کے لئے استعمال ہوتے ہیں' اور ان کے ذریعہ یورپ کی تاریخی اور کلچرل افضیلت کو جائز قرار دیا جاتا ہے۔

کلاسیکل پھیلاؤ اور نفوذ کا عہد درحقیقت کلاسیکل کولونیل ازم کا تھا' اس عہد میں یورپی طاقتوں نے اس قدر تیزی سے ایشیا و افریقہ کے ملکوں کو اپنی نوآبادیات بنایا تھا

اور اس کے نتیجہ میں انہیں اس قدر منافع ملا جس سے ان کی برتری واضح طور پر نظر آتی تھی چنانچہ اسے قانون قدرت کے طور پر صحیح سمجھا جانے لگا تھا۔ اس لئے پھیلاؤ اور نفوذ کی تھیوری کے اثرات تمام سماجی علوم' فلسفہ اور آرٹ پر بڑے گہرے ہوئے۔ (29) انہیں دلائل کی بنیاد پر فتوحات' استحصال اور تشدد یہ سب جائز ہوا' اور یورپیوں کے لئے یہ درست' صحیح' فطری اور عقل کی بنیاد پر تھا۔

پھیلاؤ اور نفوذ کا جدید نظریہ

نپولین اور پہلی جنگ عظیم کے درمیانی عہد میں یورپ میں نہ صرف امن و امان رہا' بلکہ اس دوران یہاں ترقی اور خوش حالی کا دور دورہ رہا۔ امن اور خوش حالی کو آگے بڑھانے میں کولونیل ازم کا بڑا حصہ تھا کہ جس نے نوآبادیات سے خام مال' وہاں کی منڈیوں میں مال کی کھپت۔ سستی مزدوری' اور یورپی آباد کاروں کے لئے زمینوں کو فراہم کیا۔ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ یورپی تہذیب کی ترقی اور اس کی توسیع یہ دو ایک ہی عمل کے دو پہلو ہیں۔ یہی خیال پھیلاؤ اور نفوذ کی تھیوری کا اہم مرکز تھا۔

لیکن بیسویں صدی میں جا کر یہ سب کچھ بدل گیا۔ توسیع پسندوں کے لئے دنیا چھوٹی پڑ گئی' لٰہذا ایک وہ مرحلہ آیا کہ نئے مقبوضات کے لئے گنجائش نہیں رہی۔ اس وقت تک تقریباً تمام یورپی طاقتیں کسی نہ کسی شکل میں کولونیل طاقتیں تھیں۔ یا تو نوآبادیات پر ان کا سیاسی و معاشرتی تسلط تھا اور یا وہاں ان کی آبادیاں تھیں۔ اس تبدیلی نے ان کے خیالات و افکار پر اثر ڈالا۔ اس وقت ان کے سامنے دو مسائل تھے : اول یہ کہ نوآبادیات کا استحصال کیسے کیا جائے؟ اور دوسرے مقامی لوگوں کی جو مزاحمتی تحریکیں اٹھ کھڑی ہوئی ہیں' انہیں کس طرح سے دبایا اور کچلا جائے؟ اس لئے اب توسیع کا سوال نہیں تھا' بلکہ پہلے سے موجود مقبوضات پر اقتدار کو قائم رکھنے کا تھا' اس کے ساتھ ہی مختلف یورپی طاقتوں میں باہمی رقابت و چپقلش جو کہ نوآبادیات کے قبضہ اور استحصال پر تھی' وہ شدت پکڑ گئی۔ پہلی جنگ عظیم کے فوراً بعد زبردست مالی بحران آیا جو کہ گریٹ ڈیپریشن (Great Depression) کہلاتا ہے۔ اس کے فوراً بعد دوسری جنگ عظیم چھڑ گئی۔ لٰہذا 1914ء سے لے کر 1945ء تک یورپی دانشوروں کا

ذہن اب ترقی اور توسیع پسندی کے بارے میں نہیں سوچ رہا تھا۔ بلکہ اس کی توجہ اس امر پر تھی کہ کیسے ان بحرانوں اور تباہیوں کو روکا جائے اور دوبارہ سے امن و خوش حالی کی طرف لوٹا جائے۔ لہٰذا اس دور کا اہم اور مقبول عام لفظ تھا "نارمل" یعنی حالات پر قابو پا کر توازن پیدا کیا جائے۔

اس ذہنی تناؤ اور ماحول میں پھیلاؤ اور نفوذ کے لئے کوئی گنجائش نہیں تھی۔ اس ماحول میں جو تھیوریز لوگوں کو متاثر کر رہیں تھیں وہ توازن اور ٹھہراؤ کی تھیں، توسیع پسندی کی نہیں۔ معیشت داں کینز (Keynes) کے توازن والے افکار کو ذہن میں رکھ کر معاشی صورت حال پر قابو پانے کی باتیں کر رہے تھے۔ جغرافیہ میں علاقائی تصور (Regionalism) ذہنوں پر زیادہ حاوی ہو گیا تھا۔ اس کے مطابق اس دنیا کے چند خطے ایسے تھے کہ جو پائیدار، متحد اور اپنی سرحدوں کے تعلق سے مستحکم تھے۔ وہ اس قدر مضبوط تھے کہ اپنی اس پوزیشن کو برقرار رکھنے کے قابل تھے۔ علم بشریات میں توازن کی دو تھیوریاں پیش کی جا رہیں تھیں۔ "فنکشنل ازم" (Functionalism) جو کہ سوسائٹی اور کلچر کو ایک ماڈل دیتا تھا۔ ایسا ماڈل کہ جس میں خود سے وابستگی کی صلاحیت ہوتی ہے، دوسری تھیوری "کلچرل ریلے ٹی وزم" (Cultural Relativisim) کی تھی کہ جس کے تحت ہر کلچر کی اپنی جداگانہ حیثیت اور اہمیت ہوتی ہے۔ علم بشریات کی تھیوریز خاص طور سے نوآبادیات اور مقامی لوگوں کے تعلق سے پیدا ہوئی تھیں۔ اس لئے اس کی تھیوریز کا تعلق کولونیل ازم سے بہت گہرا ہے۔ اس لئے یہ دونوں تھیوریز کولونیل طاقتوں کے مفادات کو پورا کر رہیں تھیں کہ جن کی بنیاد پر نوآبادیات کی زمینوں، معدنیات اور سستی مزدوری حاصل کر کے انہیں اپنے لئے استعمال کر سکیں۔ (30) اس وجہ سے بیسویں صدی کے ابتدائی نصف میں توازن کی تھیوریز کو بہت زیادہ مقبولیت ملی۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پھیلاؤ اور نفوذ کی تھیوری اس عرصہ میں پس منظر میں چلی گئی۔ اگرچہ تاریخ اور جغرافیہ کی کتابیں اس تھیوری کے ماڈل کو اپنائے ہوئے تھیں اور اب تک اس بات کو دہرا رہیں تھیں کہ یورپ نے ایشیا، افریقہ، اور لاطینی امریکہ میں

قوموں کو مہذب بنایا ہے۔ اسی طرح سے سماجی علوم اور ان کے ماہرین کی تحقیق میں یہ تھیوری اب تک بحث و مباحثہ کا موضوع تھی۔ (31) بہرحال یہ کسی بھی طرح سے نہیں سمجھ لینا چاہئے کہ پھیلاؤ اور نفوذ یا کلچر کی حرکت والے نظریات نے یورپی تعصب کو کم کر دیا ہو۔ یہ اپنی جگہ کسی نہ کسی صورت میں باقی رہا۔ کیونکہ اب تک غیر یورپی یورپیوں کے مقابلہ میں تخلیقی صلاحیتوں اور استدلالی ذہن میں کم تر تھے۔ ایک لحاظ سے تو اس خیال کو اور زیادہ گہرا بنانے میں نازی ازم اور اس جیسی دوسری نسل پرست تھیوریز تھیں کہ جنھوں نے ان خیالات کو سائنسی شکل دے دی تھی۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد ایک دوسری قسم کی پھیلاؤ اور نفوذ کی تھیوری ابھری۔ یہ وہ دور تھا کہ جب بڑی سلطنتیں ٹوٹ رہیں تھیں اور "تیسری دنیا" آزادی کے ساتھ ابھر رہی تھی۔ اگر جو اب تک ترقی پذیر ممالک تھے مگر سامراج سے آزاد۔ یہ نیا نظریہ جو کہ آج کل "جدیدیت" کے نام سے جانا پہچانا جاتا ہے۔ یہ 1940ء اور 1950ء کی دہائیوں میں پیدا ہوا۔ 1945ء میں جب جاپان نے ہتھیار ڈالے۔ تو اس کے بعد ہی صورت حال واضح ہو گئی تھی کہ اب نوآبادیاتی نظام کے خاتمہ کا وقت آگیا ہے۔ اور نوآبادیاتی ملکوں کو آزادی ملی ہے کیونکہ ان ملکوں میں آزادی کی تحریکیں طاقتور ہو چکی تھی، جب کہ کولونیل طاقتیں سوائے امریکہ کے، جنگ کے بعد تھک کر کمزور ہو گئے تھے۔ اگرچہ یہ یورپی طاقتیں اپنی نوآبادیات کو اپنے قبضہ میں رکھنا چاہتی تھیں۔ کیونکہ ماضی میں یہ ان کے لئے منافع کا ایک ذریعہ تھیں، یہ مستقبل کے لئے بھی منافع بخش ہو سکتی تھیں، اس لئے وہ انہیں ہر قیمت پر اپنے تسلط میں رکھنا چاہتے تھے۔ اس لئے انہوں نے کہیں سختی و تشدد سے مزاحمتی تحریکوں کو کچلنے کی کوشش کی۔ اور جہاں یہ ممکن نہیں ہو سکا انہوں نے بالاخر گفت و شنید کے ذریعہ پرامن طریقہ سے سیاسی مراعات دے کر اپنا تھوڑا بہت اثر باقی رکھنا چاہا۔ اور جہاں یہ بھی ممکن نہیں رہا وہاں ملکوں کو آزاد کر دیا۔ (32)

کلاسیکل کولونیل پیریڈ میں تمام نوآبادیات میں یہ پیغامات لوگوں تک پہنچائے گئے تھے کہ ان معاشی اور سماجی ترقی کے لئے ضروری ہے کہ وہ جدیدیت کے اس عمل کو

قبول کر لیں کہ جو کولونیل طاقت نے شروع کیا ہے۔ جدیدیت کا مطلب جدید پھیلاؤ اور نفوذ کا نظریہ کہ جس میں جدید معیشت (کولونیل ملک کی بڑی کمپنیوں کو مواقع دینا) جدید پبلک ایڈمنسٹریشن (کولونیل سیاسی ڈھانچہ) اور جدید ٹیکنیکل ڈھانچہ (پل' ڈیمس (Dams) اور اسی قسم کی عمارتیں کہ جو کولونیل دور میں تھیں) ترقی کی اہم بنیادیں تھیں۔ اس پیغام کا ایک اہم مقصد یہ تھا کہ نوآبادیات کے لوگ بذات خود اس قابل نہیں کہ جدیدیت کے عمل کو کامیابی سے پورا کر سکیں۔ اس لئے جدید اور ماڈرن ہونے کے لئے انہیں یورپی طاقت پر انحصار کرنا ہو گا۔ للذا آزادی سے زیادہ ضروری ہے کہ ملک جدید اور ماڈرن اداروں کو تشکیل دے کر انہیں مضبوط کرے' کیونکہ یہ ان لوگوں کے لئے آزادی سے زیادہ مفید ہے۔ اگر یہ ملک آزاد ہونا چاہیں تو اس صورت میں بھی جدیدیت کے لئے ایک ہی راستہ ہے کہ ممالک یورپی کارپوریشنز اور بنکوں کو اجازت دیں کہ ان کے ہاں سرگرم عمل رہیں اور ملک کی ترقی کے لئے کام کرتے رہیں۔ یہ وہ نظریہ ہے کہ جسے اب "نیو کولونیل ازم" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

اب تقریباً ہر کولونیل طاقت نے معاشی ڈویلپ منٹ کی مہم کو بڑی تیزی اور جوش سے شروع کر دیا ہے۔ (33) یہاں پر یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ کولونیل طاقت اور اس کے لوگ اس بات پر مکمل طور پر یقین رکھتے تھے کہ وہ جن پالیسیوں پر عمل در آمد کر رہے ہیں اس کے نتیجہ میں نوآبادیات کے لوگوں کو فائدہ پہنچے گا۔ یہی صورت حال اس وقت ان لوگوں کی ہے کہ جو سابق نوآبادیات میں معاشی ڈویلپ منٹ کے لئے کام کر رہے ہیں۔ یہ کام کچھ حد تک تو وہ اقوام متحدہ کے تحت اداروں کے ذریعہ کر رہے ہیں۔ اور کچھ باہمی معاہدوں کے تحت۔ (34) امریکہ جو کہ اس وقت ایک اہم معاشی قوت ہے۔ اس نے امداد کی اپنی علیحدہ سے ایجنسیاں بنا رکھی ہیں کہ جو ترقی پذیر ملکوں میں کام کر رہی ہیں۔ یہ کوئی مذاق کی یا ہنسنے والی بات نہیں ہے کہ دوسری جنگ عظیم کے بعد' اب اس نظریہ پر یقین کر لیا گیا ہے کہ جنگ کے خاتمہ سے ڈویلپ منٹ کا عہد شروع ہو گیا ہے اور یہ امیر قوموں کی ذمہ داری ہے کہ وہ غریب اقوام کو خوش حال بنانے میں حصہ لیں---- یہ ایک نئی قسم کا پھیلاؤ اور نفوذ کا نظریہ ہے۔

نو آبادیاتی نظام کے ٹوٹنے پر ملک آزاد ہونا شروع ہو گئے' ان میں کئی ملکوں نے نیو کولونیل ازم کی پالیسیوں کو رد کر دیا- اور اس کی جگہ انہوں نے سوشلسٹ معاشرہ کو قائم کرنے کی کوشش کی- اس کی وجہ سے جدیدیت کی تحریک اپنے پھیلاؤ اور نفوذ کے لئے اور زیادہ متحرک ہو گئی- اس کا مقصد یہ تھا کہ اگر جدیدیت کی تحریک کامیاب ہو جاتی ہے تو اس کو قبول کرتے ہوئے سرمایہ دارانہ مخالف نظریات کا خاتمہ ہو جائے گا' اور نئے آزاد ملکوں میں سابق کولونیل طاقتوں کے بارے میں جو نفرت اور مخالف جذبات ہیں وہ بھی ختم ہو جائیں گے- 1959ء میں جب کیوبا میں انقلاب آیا تو امریکہ نے لاطینی امریکہ میں ڈویلپ منٹ اور جدیدیت کے منصوبوں کو بہت زیادہ اہمیت دے کر مختلف پروجیکٹوں میں سرمایہ کاری کی- (35)

اس کو دیکھا جائے تو جدید پھیلاؤ اور نفوذ کا نظریہ ان افکار و خیالات پر بنیاد رکھتا ہے کہ جن پر یہ یقین کر لیا جاتا ہے کہ سابق نو آبادیات کی ترقی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے سابق کولونیل ملکوں سے معاشی' سائنسی اور ٹکنالوجیکل مدد لے' کیونکہ یہ وہ واحد راستہ ہے کہ جس پر چل کر وہ خوش حالی اور ترقی کو حاصل کر سکتے ہیں- یہ راستہ ان کے لئے نہ صرف منافع بخش ہے بلکہ درست' عقلی اور فطری ہے-

1993ء کے خیالات یقیناً 1893ء سے بالکل مختلف ہیں- اس لئے جدید اور کلاسیکل پھیلاؤ اور نفوذ کے نظریات میں واضح طور پر نمایاں فرق ہے- اب اس میں حیاتیاتی بنیادوں پر نسل پرستی کے خیالات موجود نہیں رہے ہیں اور اب یورپی دانشور اور مفکر اس نتیجہ پر بھی پہنچ گئے ہیں کہ غیر یورپی اقوام میں بھی صلاحیت و ذہانت ہے کہ جن کو عمل میں لا کر وہ ترقی کر سکتے ہیں' اور یورپیوں کے مقابلہ میں آ سکتے ہیں- اب اس بحث میں مذہب کا عنصر ختم ہو گیا ہے- اور ساتھ ہی یہ خیال کہ عیسائی خدا نے یورپیوں' عیسائیوں کی مدد کی' اس کی رحمت اور عنایت سے وہ اس قابل ہوئے کہ دنیا میں اپنا تسلط قائم کر سکیں- اب یہ بھی یورپی افکار سے غائب ہو گیا ہے اب کچھ غیر یورپی اقوام اور ان کی تہذیبوں کی برتری کو تسلیم کر لیا گیا ہے- اگرچہ یہاں بھی گنجائش رکھی گئی ہے کہ وہ یورپیوں کے مقابلہ میں کم تخلیقی اور ذہنی طور پر کم تر تھیں- اب

اس پر بھی اعتراضات ہونے لگے ہیں کہ جدیدیت کی مہم کے ذریعہ غیر یورپی اقوام کو ترقی یافتہ بنایا جا سکتا ہے۔ اور اس پر بھی کہ زراعت کے میدان میں نئی ٹیکنالوجی کا استعمال انہیں معاشی پسماندگی سے نکال دے گا۔ اب یہ سارے مفروضے آسانی سے قابل قبول نہیں رہے ہیں۔

لیکن ان تمام باتوں کے باوجود پھیلاؤ اور نفوذ کا نظریہ ابھی بھی اپنی حیثیت میں موجود ہے۔ یورپی اب بھی اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ اندرونی اور بیرونی طور پر دونوں کلچروں میں فرق ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اب انہوں نے جاپان کو اپنے اندرونی حصہ میں شامل کر لیا ہے۔ اس پر بھی اب تک یقین کیا جاتا ہے کہ ماضی میں یورپ نے عالمی معاملات میں ترقی پسندانہ کردار ادا کیا ہے۔ یہ وہ کردار ہے کہ جو دوسری غیر یورپی اقوام ادا نہیں کر سکیں۔ اگرچہ اب اکثر یورپی اسکالرز اس پر یقین نہیں رکھتے ہیں کہ یورپ کی اندرونی متحرک قوتیں' اور بیرونی غیر یورپی معاشروں کا جمود مستقبل میں ایسا ہی رہے گا اور ان میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی۔ اس وقت ان یورپی اسکالرز کی تعداد بہت کم ہے کہ جو پھیلاؤ اور نفوذ کے ماڈل پر اس تنقید اور اعتراض کو ماننے پر تیار ہیں کہ جو غیر یورپی ممالک کے اسکالرز اٹھا رہے ہیں۔ اور اپنے نقطہ نظر سے بیرونی و اندرونی تقسیم پر سوال کر رہے ہیں کہ یہ کہاں تک درست اور جائز ہے۔

عالمی ماڈلز اور عالمی مفادات

پھیلاؤ اور نفوذ کا نظریہ حقیقت میں بہت ہی کھوکھلا نظریہ ہے۔ اس میں جغرافیہ اور تاریخ کو اچھی طرح سے پیش نہیں کیا گیا ہے۔ لیکن علمی دنیا میں اس کا بہت زیادہ اثر ہوا ہے۔ آخر ہم اس کو کس طرح بیان کریں کہ ایک خراب نظریہ کو کیونکر یقین سمجھ کر تسلیم کیا گیا۔ اور یہ بھی نہیں کہ وقتی طور پر۔ اس کے برعکس ایک طویل مدت تک اس کا اثر رہا؟ اس لئے ضروری ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اس نظریہ کا دوسرے علوم سے کیا تعلق رہا ہے اور اس نے انہیں کس طرح سے متاثر کیا ہے؟

اس لئے ضروری ہے کہ اول ہم خیالات و افکار (Ideas) کا اس نظر سے مطالعہ

کریں کہ یہ معاشرے کے کلچر کے اہم عناصر اور حقیقتیں ہیں۔ اس لئے ہم انہیں مختلف اقوام، برادریوں، اور نسلوں کے نقطہ نظر سے دیکھیں گے کہ جو ان کی بنیاد پر اپنے عقائد کی تشکیل کرتے ہیں۔ اس لئے دیکھا جائے تو افکار و خیالات کا عقائد کی تشکیل، اس مطالعہ سے مختلف ہو گی کہ جس میں یہ تحقیق کی جاتی ہے کہ کیا یہ درست و صحیح ہیں۔ اس امر کو دیکھنا کہ افکار و عقائد کے درمیان کیا رشتہ اور ربط ہے، انسانی معاشرے کا بنیادی مطالعہ ہوتا ہے اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ جب کوئی معاشرہ اپنے عقائد کی تشکیل کرتا ہے تو پھر کس طرح سے وہ ان کی سچائی کا بھی قائل ہو جاتا ہے، اور آہستہ آہستہ ان عقائد سے لوگوں کے مفادات بھی جڑ جاتے ہیں۔ علم اقوام کی مدد سے جب ہم یورپی معاشرہ میں خیالات و افکار کی بنیاد پر بنے عقائد کی تحقیق و تفتیش کرتے ہیں۔ تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ پھیلاؤ اور نفوذ کے نظریہ کی تاریخ کو ہم یورپی معاشرہ کے تاریخی عمل میں رکھ کر واضح طور پر اس کے محرکات کو سمجھ سکتے ہیں، خاص طور سے یہ یورپی کولونیل ازم کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔

سائنٹیفک اور تجرباتی افکار کو دو طرح سے دیکھا جا سکتا ہے۔ ایک روایتی اور آرام دہ ہے۔ اس میں افکار کو اس انداز میں دیکھا جاتا ہے کہ ان کا ابلاغ کیسے ہوتا ہے؟ کیا وہ منطقی ہیں؟ یعنی کیا اپنی بات کو استدلال کے ذریعہ پیش کرتے ہیں؟ کیا وہ ان معنوں میں درست اور سچے ہیں کہ وہ دنیا کو جس رنگ میں پیش کر رہے ہیں۔ یا اس کی تصویر کشی کر رہے ہیں۔ اس کا ان کے پاس ثبوت ہے؟ اس لئے منطق، استدلال، اور شہادت یہ بنیادیں ہیں کہ جن پر سائنٹیفک نظریات تشکیل پاتے ہیں۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ خیالات و افکار کو اس نظر سے دیکھا جائے کہ کس طرح لوگ پیش کردہ افکار و خیالات کو صحیح سمجھ کر انہیں کیوں قبول کر لیتے ہیں۔ اور دوسروں سے جب بھی ان کے بارے میں بات کرتے ہیں تو ان کی حیثیت عقائد کی ہو جاتی ہے۔ جو ان کو سنتے ہیں وہ بھی انہیں عقائد کی حیثیت دے دیتے ہیں۔ اس لئے یہ سوال کہ جس فکر کو لوگ حقیقت سمجھ رہے ہیں کیا دراصل وہ ایسا ہی ہے؟ یہ دو علیحدہ علیحدہ سوالات ہو جاتے ہیں، یعنی فکر کا سچا ہونا، اور لوگوں کا اسے سچا سمجھنا۔ اب

یہ علم اقوام کے دائرہ میں آتا ہے کہ وہ اس پہلو کا مطالعہ کرے یا تحقیق کرے کہ آخر لوگ کیوں اوپر سے دیئے ہوئے عقائد کو تسلیم کر لیتے ہیں' اور وہ کون سی وجوہات ہیں کہ لوگ عقائد کو مانتے بھی ہیں۔ اور انہیں رد بھی کرتے ہیں؟ اور آخر وہ ان عقائد کو جو پہلے سے ان کے ذہن میں ہوتے ہیں۔ اور وہ کہ جو بعد میں انہیں دیئے جاتے ہیں' ان کے درمیان کس طرح سے ربط و تعلق کو پیدا کرتے ہیں؟

دلچسپ بات یہ ہے کہ اس وقت نہ تو ہمیں کسی قسم کا خطرہ محسوس ہوتا ہے اور نہ ہی بے چینی جب ہم کسی ماہر علم بشریات یا کلچرل جغرافیہ داں کا کوئی بیان پڑھتے ہیں کہ جو کسی دور دراز کے علاقہ کے لوگوں کے عقائد' اقدار' دیو مالا کے بارے میں ہوتا ہے۔ دراصل ہماری خواہش ہوتی ہے کہ اسکالرز ہمیں اس بارے میں اور زیادہ بتائیں کہ آخر مقامی لوگ کیوں عقائد یا خاص قسم کے خیالات پر یقین رکھتے ہیں۔ ہمیں اس سے کم غرض ہوتی ہے کہ خود خیالات و افکار کی حقیقت کے بارے میں معلومات حاصل کریں۔ لہٰذا ہم خیالات و افکار کو ان کی منطقی اور شہادتی حیثیت اور ان کا کلچر سے جو تعلق اور بندھن ہوتا ہے ان دونوں کو علیحدہ علیحدہ کر دیتے ہیں۔ لیکن جب علم اقوام کی اس اپروچ کا اطلاق مغربی افکار و خیالات کو جو سائنس کے دائرے میں آتے ہیں' ان پر کرتے ہیں تو اس کے نتائج پریشان کن نکلتے ہیں۔

جہاں تک خیالات و افکار کا تعلق ہے تو یہ کلچر سے گہرے متاثر ہوتے ہیں۔ بلکہ اس ماحول میں رچے بسے ہوتے ہیں۔ ان خیالات و افکار کو علم اقوام سے متعلق اپروچ کہا جاتا ہے۔ اس کے تحت جب بھی خاص علم کے پہلو کا مطالعہ کیا جاتا ہے تو اصطلاحاً" اس سے پہلے اتھنو (Ethno) کا لفظ لگا دیا جاتا ہے جیسے میڈیسن۔ باٹنی اور جغرافیہ وغیرہ لہٰذا میڈیسن کا مطالعہ اتھنو میڈیسن سے مختلف ہو جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ خاص مقامی لوگوں میں میڈیسن کے بارے میں کیا عقائد ہیں اور ان کا کلچر سے کیا تعلق ہے۔ جب ہم اتھنو سائنس (Ethno sciences) کے بارے میں مطالعہ کرتے ہیں تو اس میں نیچرل سائنس کی تمام برانچیں آ جاتی ہیں' جس کی وجہ سے اس معاشرہ کا وسیع تناظر میں مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ اتھنو ہسٹری بھی اس کا ایک حصہ ہے۔

(36)

اتھنو سائنس کا مرکزی خیال "عقیدہ" ہے۔ اتھنو سائنس سے متعلق جس قدر مطالعات ہیں ان میں اہم سوالات عقیدہ کی حیثیت اور سچائی کی حیثیت کے بارے میں ہے۔ یہ دونوں سوالات ہمیشہ علیحدہ نہیں رہتے ہیں۔ یہ ایک دوسرے سے ایک طویل بحث و مباحثہ کے بعد آپس میں ملتے ہیں۔ اس تجزیہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ آخر کیا وجہ ہے کہ پھیلاؤ اور نفوذ کے بارے میں جو اس قدر بیانات ہیں کہ جن پر مورخین اور جغرافیہ دانوں کا یقین کامل ہے۔ آخرکار ان میں کیوں اس قدر تضادات ہیں؟

اس کی وضاحت یوں ہوتی ہے کہ جب عقائد کا مطالعہ کیا جائے تو' اس کے ساتھ ان گروپس کا بھی مطالعہ کیا جائے کہ جو ان عقائد پر ایمان رکھتے ہیں۔ ان دونوں گروپوں میں یہ فرق ہے کہ اول کوئی گروپ کسی بھی ٹائپ کا ہو سکتا ہے۔ لیکن ان میں جو اہم گروپس ہیں ان کو ہم کلچر اور طبقات میں تقسیم کر سکتے ہیں کلچر اور طبقاتی مفادات برادریوں اور کمیونٹیز میں ایک دوسرے سے ربط اور تعلق رکھتے ہیں۔ مثلاً یورپی معاشرہ میں طبقہ اعلیٰ اور ورکنگ کلاس کے درمیان مفادات کا فرق ہے۔ اس طبقہ کا رویہ غیر یورپی اقوام کے ساتھ اور خود اپنی ورکنگ کلاس سے ہوتا ہے وہ یورپی دنیا کے لئے ایک ہم آہنگ نظریہ اور نقطہ نظر کو پیدا کرتا ہے۔ مثلاً پھیلاؤ اور نفوذ کا نظریہ یورپ کے طبقہ اعلیٰ کے مفادات کے نتیجہ میں پیدا ہوا' پھر اس کو ان کی ورکنگ کلاس نے بھی قبول کر لیا۔

اس کو سادہ زبان میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ یورپ کے طبقہ اعلیٰ اور حکمران طبقوں کے لئے نوآبادیات اور ان کے ذرائع انتہائی اہم تھے' کیونکہ ان کی بنیاد پر ان کے اثر و رسوخ کا تعلق تھا۔ جس قدر وہ اپنے اقتدار کو بڑھاتے گئے' اسی قدر ان کا ان پر انحصار بڑھتا چلا گیا۔ لہٰذا اس انحصار کی وجہ سے ان کے زیر اثر اور ان کے مفادات کو پورا کرنے کے لئے ایسے خیالات و افکار اور عقائد کی تشکیل ہوئی' جو ان کی حیثیت کو برقرار رکھ سکیں۔ لہٰذا انہوں نے یورپ کی اسکالرشپ کو بھی متاثر کیا کہ جس نے کولونیل ازم کے اخلاقی' سیاسی' اور معاشی جواز کے لئے نظریات' تھیوریز اور عقائد کی

تشکیل میں حصہ لیا۔ یہ تھیوریز کولونیل ازم کی ساخت کے بدلنے سے خود کو بھی بدلتی رہیں اور پھیلاؤ اور نفوذ کا نظریہ نئی شکلوں میں مقبول ہوتا رہا۔

حوالہ جات

1- یہاں یورپ سے مراد نہ صرف یورپ کا براعظم ہے۔ بلکہ وہ علاقے بھی ہیں کہ جو یورپی کلچر کے تسلط میں ہیں' جیسے ریاستہائے متحدہ امریکہ اور کینیڈا۔

2- یہاں پر 150 سال کے عرصہ میں تاریخ کی نصاب کی کتابوں کا ایک سروے دیا جاتا ہے۔ 1850ء کی دہائی کے عرصہ میں جو کتابیں لکھی گئیں' ان میں آدمی کا پہلا وطن باغ عدن لکھا گیا ہے۔ اس کی جغرافیائی لوکیشن نصاب کی مختلف کتابوں میں مغربی ایشیا کے مختلف علاقوں میں بتائی گئی ہے۔ مثلاً کچھ میں کنعان کے مشرق میں ہے اور کچھ میں میسو پوٹامیہ (عراق کے قریب میں' دیکھئے :

Robbins: *The World Displayed in its History and geography, 1832*, p.13).

کچھ میں کہا گیا ہے کہ یہ کیسپین سمندر اور کشمیر یا تبت کے درمیان واقع ہے۔ دیکھئے :

(Mueller: *The History of the World to 1783, 1842*, pp. 27, 43, 44).

شاید یہ بحر روم کی سرحدوں پر واقع ہے۔ دیکھئے :

Tytler: *Universal History, From the Creation to the beginning of the Eighteenth Century, Vol.I, 1884*, p. 17).

یہ کشمیر کی وادی میں تھا۔ دیکھئے :

Willard: *Universal History in Perspective., 1845*, p. 34)

کوہ قاف اور ہمالیہ کے درمیان کس جگہ واقع تھا۔ دیکھئے :

Keightley: *Outline of History*, 1849.

ہمالیہ میں واقع تھا۔ دیکھئے :

Weber: *Outline of Universal History,* 1853

آرمینیا میں تھا- دیکھئے :

Colliar: *Outline of General History,* 1868

باغ عدن کا کوہ قاف میں واقع ہونے پر زیادہ زور دیا گیا ہے- اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ یہ "کوہ قاف نسل" کی جگہ ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ حضرت نوح نے سیلاب کے بعد کوہ ارارات سے نئی زندگی شروع کی تھی- یہ بھی کوہ قاف کے علاقہ میں ہے- یہ کہا جاتا ہے کہ بعد میں حضرت نوح ہجرت کر کے یورپ آ گئے تھے' دیکھئے :

Whelpley. A. *Compound of History, From the Earliest Times, Vol.I,* 1844, p.10.

کچھ کا کہنا ہے کہ وہ میسو پوٹامیہ (عراق) چلے گئے تھے' کچھ فلسطین چلے جانے کا کہتے ہیں- حضرت نوح کے تین بیٹوں کے بارے میں ہے کہ وہ علیحدہ علیحدہ ہو گئے تھے- انہوں نے نسل انسانی کی تین شاخوں کو قائم کیا- جو ایک لحاظ سے پہلا پھیلاؤ اور نفوذ کا عمل تھا- اس زمانہ میں نصاب کی کتابوں میں تاریخی عمل مغرب کی جانب آ رہا ہے- کچھ مورخوں کے نزدیک ہیگل کے نظریہ کے تحت تاریخ بغیر کسی رکاوٹ کے مغرب کی جانب رواں دواں اور سورج کے ساتھ ساتھ اپنا سفر کر رہی تھی- اس کا ایک مطلب یہ بھی ہے کہ اور آگے مغرب میں جا کر یہ امریکہ کو تہذیب کا مرکز بنائے گی-

اس دور میں یہ یقین کر لیا گیا تھا کہ وہ قومیں کہ جو سفید فام نہیں ہیں' وہ پوری طرح سے انسان نہیں ہیں- اس وقت نسل پرستی کی تھیوری میں یہ خیال مقبول عام تھا کہ خدا نے مکمل انسان کو باغ عدن میں بنایا ہے' مگر اس کے علاوہ بھی اور نسلیں ہیں جنہیں دوسری جگہوں پر تخلیق کیا ہے- یہ تھیوری بائبل کے اس نظریہ کو چیلنج کرتی تھی کہ سارے انسان آدم و حوا کی اولاد ہیں- اس لئے اس کو نصاب کی کتابوں میں جگہ نہیں دی گئی- لیکن یہ تھیوری کہ انسان کا تعلق ایک نسل سے نہیں بلکہ کئی نسلوں سے ہے- یہ غلامی رکھنے والے معاشرہ میں بہت زیادہ مقبول تھیں' اور اس کی مدد سے وہ کالے غلاموں کے ساتھ بحیثیت انسان کے نہیں بلکہ غیر انسان کے برتاؤ کرتے تھے- لیکن ایک سے زیادہ کئی نسلوں کا نظریہ

نصاب کی کتابوں میں نہیں آیا- لیکن یہ خیال کہ سفید فام نسل غیر سفید فاموں کے مقابلہ میں برتر اور افضل ہے- یہ نصاب کی کتابوں میں پوری طرح سے موجود رہا- اسی طرح سے "زوال پذیر" (degeneration) قوموں کا نظریہ بھی نصاب کا ایک حصہ رہا- اس نظریہ کے تحت حام کی اولاد- بائبل کی سرزمین سے دور ہجرت کر گئے- جس کی وجہ سے وہ تہذیب سے دور ہوتے چلے گئے یہاں تک کہ انسانیت کے رتبہ سے گر کر وحشی و جاہل ہو گئے- ان کی جہالت اور وحشی پن کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ یہ عیسائی نہیں ہوئے- دوسرے یہ کہ وہ کم تر ماحول میں جا کر آباد ہوئے' یا اور دوسری وجوہات ہوں گی کہ جنھوں نے انہیں پس ماندہ بنا دیا- اس نقطہ نظر سے افریقی بندروں کی مانند ہیں- اس دور کی کتابوں میں دنیا کی تاریخ یا تو سفید فام لوگوں کی ہے' یا سامی النسل کے لوگ اور یا آرین- رومی عہد کے بعد سے غیر یورپیوں کے بارے میں تذکرہ بہت ہی کم ہے' اگر ہے بھی تو اشارتاً جیسے صلیبی جنگیں اور نو آبادیاتی نظام وغیرہ دیکھئے:

(Harris: The Rise of Anthropolgical Theory, 1968.

1900ء کے عہد کی نصاب کی کتابوں میں نئی سائنٹیفک تھیوریز کو داخل کر لیا گیا تھا کہ جن میں زمین کی عمر کا تعین اور انسان کا ارتقاء تھا- (لیکن ڈارون کے نظریہ ارتقاء کو شامل نہیں کیا گیا تھا) اب بائبل کے مطابق انسانی تاریخ' اکثر کتابوں میں موجود رہی- اگرچہ اب بائبل کے مطابق تقویم کو رد کر دیا گیا- مثلاً اس میں کہا گیا ہے اشیاء کی ابتداء 4004 ق-م میں ہوئی- اس عہد کی کتابوں میں "آرین تھیوری" کو اہمیت دی گئی ہے- یہ تھیوری اگرچہ علم لسانیات سے شروع ہوئی- مگر اس کو پھیلا کر اس میں تاریخ اور کلچر کو بھی شامل کر لیا گیا- اس سے پہلے علم لسانیات کے ماہرین' آرین یا انڈو-یورپین زبان کے خاندان کو اور سامی النسل زبانوں کے خاندان کو دو قسموں میں تقسیم کرتے تھے (سامی النسل میں نوح کے لڑکے جافث اور سام شامل ہیں' سفید فام اقوام کا تعلق ان نسلوں سے بتایا گیا ہے- ان میں آریہ کی ایک شاخ نے مغرب کی طرف یورپ میں ہجرت کی- یہ ترقی پسند اور توانائی سے بھرپور لوگ تھے- انہوں نے یورپی تہذیب کو عیسائی ہونے کے بعد ترقی یافتہ شکل دی- اگرچہ ان سے پہلے سامی النسل لوگ نیم پختہ تہذیب کی ابتداء کر چکے تھے اور مذہب میں

توحید کے اصول کو روشناس کرا چکے تھے۔ لیکن اس کے بعد یہ جمود کا شکار ہو گئے۔ اور ان کا پورا کلچر زوال پذیر و پس ماندہ ہو کر ختم ہو گیا۔ ان دو کلچروں کے علاوہ (سامی اور آریہ) کوئی تاریخ اور کوئی دوسرے کلچر نہیں ہیں۔ دیکھئے : ایک علمی اور درست اندازے کے مطابق اگر کوئی تاریخ ہے تو وہ صرف یورپی آریاؤں کی ہے۔"

(Freeman: *General Sketch of History, 1872, p. 2)*

کیونکہ توریت (Old Testament) میں جب زراعت کے بارے میں یہ کہا گیا کہ قابیل کھیتی باڑی کرتا تھا' اور حضرت ابراہیم نے مویشی پال رکھے تھے' تو اس سبب سے انہیں تاریخی صداقت سمجھتے ہوئے' نصاب کی کتابوں میں اس کا کوئی ذکر نہیں کہ کھیتی باڑی کہاں سے شروع ہوئی۔ انیسویں صدی میں جا کر جب سائنسی بنیادوں پر زراعت کے بارے میں تحقیق ہوئی تو اس مسئلہ کے بارے میں بحث شروع ہوئی۔ اس کے بعد سے نصاب کی کتابوں میں کچھ سائنس دانوں اور مصنفوں نے اس کا اعتراف کیا کہ زراعت جس طرح یورپ میں بہت قدیم ہے اسی طرح یہ دوسرے خطوں میں بھی عہد قدیم سے موجود تھی' جیسے مغربی ایشیا اور مصر کے علاقوں میں۔ لیکن بہرحال یہ بات کہ زراعت کی ابتداء بائبل کی سرزمین سے شروع ہوئی' نصاب کی کتابوں میں اسی طرح سے رہی' فرق یہ رہا کہ اسے اب ایجاد کہا گیا' یہ نہیں کہا گیا کہ یہ محض دنیا کی تخلیق کے ساتھ ہی وجود میں آ گئی تھی۔ یہ بات کہ کچھ قبائل (مثلاً آسٹریلیا کے باشندے) زراعت سے واقف نہیں تھے' اس کو اس طرح سے بیان کیا گیا کہ ان کے ہاں یہ فن تو موجود تھا' مگر انہوں نے زوال پذیر ہوتے ہوئے اپنے آباؤ اجداد کی میراث کو کھو دیا' اور تہذیب کو کھو کر برابر نیچے کی جانب گرتے چلے گئے۔ اس صدی کے آخر میں یہ لکھا جانے لگا کہ زراعت کی ایجاد مغربی ایشیا' یا یورپ میں ہوئی تھی۔ یہاں سے پھر یہ دنیا کے دوسرے حصوں میں روشناس ہوئی۔ موجودہ دور میں جو قبائل' یا لوگ اس سے واقف نہیں تو اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ وہ دنیا سے علیحدہ تنہائی کی حالت میں ہیں' اور یا وہ انتہائی کم عقل ہیں' اور ان میں اتنی سمجھ نہیں کہ اسے سیکھ سکیں۔

3- انیسویں صدی میں دنیا کی تاریخ پر جو نصاب کی کتابیں لکھی گئیں ان میں ترکی کا ذکر ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ترکی کا یورپ کے معاملات میں عمل دخل تھا۔ تاریخ کے برعکس

جغرافیہ کی کتابوں میں دنیا کے ملکوں کا ذکر اور بیان موجود ہے- لیکن اس ذکر سے ہمیں دھوکہ نہیں کھانا چاہئے- کیونکہ تاریخ اور جغرافیہ دونوں میں طالب علموں کو یہی سکھایا جاتا تھا کہ بحیثیت یورپین یہ جانیں کہ غیر یورپی علاقوں میں ان کی سیاسی اور تجارتی سرگرمیاں کیا ہیں- دیکھئے :

Hudson: *The New geography and the New Imperialism*, 1870-1918 (1977).

اور جغرافیہ و کولونیل ازم کے باہمی تعلق پر دیکھئے :

Mckay: *Colonialism in the French Geographical Movement* (1943)

4- اس نئے نقطہ نظر کے بارے میں ہماری معلومات میں اضافہ دو مشہور یونیورسٹیوں میں نصاب کی کتابوں سے ہوتا ہے' ان میں ایک شگاگو یونیورسٹی کے پروفیسر کی ہے :

W. H. McNeill: *A World History*, 3rd, ed. 1979)

دوسری کتاب آکسفورڈ یونیورسٹی کے پروفیسر کی ہے :

J. M. Roberts: *The Hutchinson History of the World*, 2nd ed., 1987)

ان کتابوں میں عہد عیسائیت سے پہلے کے جو تاریخی نام دیئے گئے ہیں ان میں تین چوتھائی یورپ اور مشرق وسطیٰ کے ہیں- (اس میں شمالی افریقہ بھی شامل ہے) ایک چوتھائی نام دنیا کے دوسرے خطوں کے ہیں- افریقہ کے حصہ میں صرف 1% آیا ہے- 1492 کے بعد سے ان دونوں کتابوں میں اختلاف ہے- روبرٹس کے ہاں یورپ اور مشرق وسطیٰ 85% ہے جب کہ میک نیل کے ہاں یہ 60% ہے- اس طرح پہلے کے مقابلہ میں ان دونوں کتابوں میں "عظیم یورپ" گھٹا ہوا نظر آتا ہے- لیکن اس کے علاوہ ان دونوں نصاب کی کتابوں میں تاریخ کا روایتی نظریہ پوری طرح سے موجود ہے- روبرٹس یورپ اور مشرق وسطیٰ کے علاوہ دوسرے علاقوں کے کلچرل رول کو نظر انداز کرتا ہے (اس میں شمالی افریقہ بھی شامل ہے) میک نیل 1942 سے پہلے مشرقی ایشیا کو اہمیت دیتا ہے- اور تھوڑا بہت جنوب ایشیا کو- خاص تاریخی ادوار میں' اس کا ذکر آتا ہے لیکن تمام عوامل کہ جنھوں نے تاریخ کی تشکیل کی وہ

یورپ، مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ سے آتے ہیں۔ اس میں صرف ایک خصوصیت بلیک ڈیتھ کی ہے۔ جو نیل کے نقطہ نظر کے مطابق جو مغرب سے ایشیا کی جانب گئی۔ اس موضوع پر میک نیل کی کتاب دیکھئے:

Plagues and Peoples, 1976

یونیورسٹیوں اور کالجوں میں جو نصاب کی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں۔ ان کے ٹائٹلز اس قسم کے ہوتے ہیں۔

The History of Western Civilization.

The Western Heritage.

The Western Experience.

اگر ان کتابوں میں غیر یورپی ممالک اور ان کی تاریخ کو نظر انداز کر دیا جائے تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں، کیونکہ ان کے ٹائٹلز میں "مغرب" کا لفظ ہے۔ "دنیا" کا نہیں ہے۔ لیکن مسئلہ وہاں آتا ہے کہ جب اس کو دنیا کی تاریخ کا نام دیا جائے، اور پڑھایا جائے صرف مغرب کے بارے۔ اس سے بڑھ کر المیہ یہ ہے کہ دنیا کی تاریخ کو یورپ کی مرکزیت کے تحت پڑھایا جائے۔

5- اسکول کی نصاب کی کتاب حقیقت میں ایک ایسی دستاویز ہوتی ہے کہ جس سے سماجی اور ثقافتی رویئے جھلکتے نظر آتے ہیں جب بھی کوئی کتاب نصاب کا حصہ بنتی ہے تو اس کا بہت احتیاط کے ساتھ ناشر۔ اسکول کا بورڈ، اور انتظامیہ تجزیہ کرتی ہے۔ یہ تمام ادارے نصاب کی کتاب اور اس کے مواد کے بارے میں بے انتہا حساس ہوتے ہیں اور صرف اسی کتاب کو منظور کرتے ہیں کہ جو نظریہ کے مطابق قابل قبول ہو۔ یہ بچوں کو انہیں حقائق سے واقف کرنا چاہتے ہیں کہ جو حکمران طبقوں اور طبقہ اعلیٰ کے مفادات میں ہوتے ہیں۔ اس لئے ایک نصاب کی کتاب ایک ایسی کتاب ہوتی ہے کہ جس میں ان بیانات کو دیا جاتا ہے کہ جن کے بارے میں یہ اطمینان ہوتا ہے کہ اس سے بچوں کا ذہن ایک خاص نقطہ نظر کے تحت ڈھالا جا سکے گا۔ ان کتابوں میں ہمیں حکمران طبقوں کے رویوں، عقائد، نظریات، اور ان کے کلچر کے بارے میں معلومات ملتی ہیں۔

6- وہ مارکسٹ کہ جو یورپین مرکزیت کے قائل ہیں' وہ اس دلیل پر کافی زور دیتے ہیں' کیونکہ مارکسٹ تھیوری میں طبقاتی جدوجہد کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔

7- کبھی کبھی اس حقیقت کو تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ فیوڈل ازم کی سیاسی شکل سب سے پہلے چین سے شروع ہوئی۔ لیکن یورپی اسکالرز کی اکثریت کہ جن میں مارکسٹ بھی شامل ہیں' اس پر یقین رکھتے ہیں کہ یورپی فیوڈل ازم کی حیثیت معاشرہ کی تشکیل میں بڑی یونک رہی ہے اور یہ جدیدیت کی طرف جانے کے لئے بے انتہا ضروری۔ اور فیصلہ کن کردار ادا کرتا ہے۔

8- اس مباحثہ کے لئے دیکھئے: Samir Amin, *Eurocentrism*, 1988

یورو سینٹر ازم کا لفظ حال میں ہی استعمال میں لایا گیا ہے۔ یہ دراصل "یورپین اتھنو سینٹر ازم" کا مخفف ہے۔

9- یہاں میں نے کمیونٹی کا جو لفظ استعمال کیا ہے۔ وہ سوشل یونٹ کے لئے ہے۔ چاہے اس کا سائز چھوٹا ہو یا بڑا۔

10- دیکھئے:

Jett: *Further Information on the geography of the Blowgun and its Implications for Transoceanic Contact*, 1991.

Carter: *Man and the Land*, 1968.

Edmonson: *Neolithic Diffusion Rates*, 1961.

11- دیکھئے:

Elliot, Smith: *The Diffusion of Culture*, 1933.

Pery: *The Primodial Ocean*, 1935.

Tayler: *Environment and Nation*, 1945.

ایلیٹ اسمتھ اس بات کو واضح طور پر کہتا ہے کہ قدیم پھیلاؤ اور نفوذ کا عمل سب سے پہلے فونیقیا سے شروع ہوا' اور صدیوں تک اس کے اثرات امریکہ کے ساحلی علاقوں پر

ہوئے کہ جس کی وجہ سے پری۔ کولمبس جیسی شاندار تہذیب پیدا ہوئی۔

12- ان معاملات کے لئے دیکھئے :

Harris: *The Rise of Authropological theory,* 1968.

Steward, *Theory of Cultural Change : The Methology of Multi liner Evolution,* 1955.

13- دیکھئے :

Koepping: *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind,* 1983.

Stockings: *Race, Culture, and evolution,* 1968.

14- اکثر پھیلاؤ اور نفوذ کے حامیوں اور ارتقاء پسندوں کو علیحدہ علیحدہ سمجھا جاتا ہے۔ مگر درحقیقت یہ دونوں ایک دوسرے سے متاثر ہیں اور دونوں میں ایک دوسرے کے نظریات کے عناصر موجود ہیں۔ میں ان کے مقابلہ میں "کلچرل ارتقاء" کی اصطلاح کو استعمال کرتا ہوں' جو کہ ان دونوں کے مقابلہ میں زیادہ وسیع اور کم متضاد ہے۔

15- انیسویں صدی میں شمال مغربی یورپ کے بارے میں یہ سمجھا جاتا تھا کہ وہ مکمل طور پر مہذب ہے۔ افریقہ کے بارے میں یہ تاثر تھا کہ وہ مکمل طور پر غیر مہذب ہے۔ دوسرے علاقے تہذیب اور جاہلیت کے درمیانی دور میں ہیں۔

16- میکس ویبر کا نظریہ' یورپین ریشن نالٹی (European Rationality)

17- چین اور ہندوستان کے بارے میں کہ وہ سیمی ریش نل' یا آدھے عقل پرست تھے' وہ وقتاً" فوقتاً" عقل پرست ہو جاتے تھے۔

18- بوگی مین (Bogeyman) کا اعلیٰ نسل کی ایک شاخ بوگی نیس (Boginess) سے تعلق ہے۔ انہوں نے یورپیوں سے سخت جنگیں لڑیں تھیں۔ اس لئے انہیں بدنام کرنے کے لئے اس اصطلاح کو منفی طور پر استعمال کیا گیا۔ ڈریکولا۔ ومپائر کے بارے میں یہ ہے کہ یہ یورپ میں غیر مہذب اور جنگلی پہاڑی علاقے سے آیا جو کہ ترکی میں واقع ہے۔

19- یورپ میں ترقی کے نظریہ پر دیکھئے :

C. H. Mead: *Movements of Thoughts in the Nineteenth*

Century, 1936.

Toulmin and Goodfield, *The Discovery of Time*, 1965.

Nisbet, *History of the Idea of Progress*, 1980.

Bowler, *The Invention of Progress*, 1989.

انیسویں صدی میں کچھ مفکرین ترقی کے نظریہ پر شبہات رکھتے تھے۔ اس کے مقابلہ میں یہ حیاتیاتی ارتقاء کے قائل تھے۔

-20 دیکھئے:

Huddleston, *Origion of the American Indians: European Concepts*, 1492-1729, (1967).

Williams, *The American Indians in Western Legal Thought*, 1990.

Hulme, *Colonial Encounter: Europe and the Native Caribben* 1492-1729 (1992)

Gossett, Race: The History of an Idea in America, 1963.

-21 ایک وقت میں یہ خیال کیا جاتا تھا کہ یہ تہذیبیں سیلاب نوح سے پہلے پروان چڑھیں۔ اور سیلاب میں تباہ نہیں ہوئیں۔ دیکھئے:

Keightley, *Outline of History, 1849.*

Haskel, *Chronology and Universal History*, 1848, p. 9.

اس میں یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ حضرت نوح ہجرت کر کے چین چلے گئے تھے' وہاں انہوں نے یا ان کی اولاد نے چینی بادشاہت کی بنیاد ڈالی۔ "مشرق کی آبادی اور ان کی ترقی سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔"

-22 انیسویں صدی کے نصف یورپ میں جو ادب لکھا جا رہا تھا' اس میں جادو' بھوت پریت' دیو' جن کا جب ذکر آتا ہے تو انہیں غیر یورپی علاقوں سے آیا ہوا بتایا جاتا ہے۔ کالا جادو' جادو گرنیاں' ویمپائر' چلتی ہوئی ممیاں' شیطان' یہ سب مشرق سے یورپ میں آ کر پھیلے'

دیکھئے:

Brantlinger: *Rule of Darkness: British Literature and Imperialism*, 1988.

-23 دیکھئے:

W. A. Lewis, ed., *Tropical Development*, 1880-1913 (1970)

-24 دیکھئے:

Bowler, *The Invention of Progress*, 1989.

Stocking, *Victorian Anthropology*, 1989.

Mandelbaum, *History, Man and Reason*, 1971.

-25 دیکھئے:

Spencer, *The Man versus the state*, 1969.

-26 اس موضوع پر لکھنے والوں میں مالتھوس' جے- ایس مل- ٹی میکالے اور تھیکرے ہیں- دیکھئے:

Williams, *British Historians and the West Indies*, 1966.

Said, Orientalism, 1979.

-27 دیکھئے:

Thapar, *Ancient Indian Social History : Some Interpretations*, 1978.

مزید اس کی کتاب:

Ideology and Interpretation of Early Indian History, 1982.

B. Chandra, *Karl Marx, His theories of Asian Societies and Colonial Rub*, 1981.

-28 دیکھئے: مارکس کا آرٹیکل *The British Rub in India*, 1979.

بعد میں مارکس اور اینگلز نے کولونیل ازم کے منفی پہلوؤں پر زیادہ روشنی ڈالی ہے' اور اسے نو آبادیات کے لئے پس ماندگی کا باعث بتایا ہے۔

-29 دیکھئے :

Blaut, *The National Question : Decolonizing the Theory of Nationalism*, 1987.

-30 دیکھئے :

Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter*, 1975.

اور

Temu and Swai, *Historians and Africanist History*, 1981.

-31 دیکھئے :

Elliot Smith, *The Diffusion of Culture*, 1933.

Lowie, *The History of Ethnological Theory*, 1937.

-32 یہاں میں یورپی اسکالرز کے اس نقطہ نظر سے متفق نہیں کہ یورپی طاقتوں نے رضا کارانہ طور پر اپنی نو آبادیات سے دست برداری کی تھی۔ اس نقطہ نظر کو سابق نو آبادیات کے تمام اسکالرز نے رد کر دیا ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ امریکہ نے دوسری جنگ عظیم تک اپنی کسی کولونی کو آزاد نہیں کیا تھا۔ اس میں پورٹوریکو' دی ورجن آئی لینڈز' اور پانامہ شامل تھے۔ دوسری یورپی طاقتیں بھی یقیناً اپنی نو آبادیات کو آزاد نہیں کرتیں' اگر یہاں آزادی کی تحریکیں پوری شدت سے نہیں اٹھ کھڑی ہوتیں۔ ان میں ہالینڈ' پرتگال' فرانس' اور امریکہ نے پوری کوشش کی کہ اپنی نو آبادیات بزور جبر اور طاقت اپنے قبضہ میں رکھیں۔ لیکن جب یہ ان کے قابو سے باہر ہو گیا۔ اسی وقت انہوں نے ان کی آزادی کو تسلیم کیا۔

-33 کولونیل طاقتوں نے اگرچہ اپنے سیاسی مقاصد کے لئے یونیورسٹیاں قائم کیں' اور صحت کے پروگرام شروع کئے۔ اور ان کے نتائج اچھے نکلے۔

-34 کولونیل پیریڈ میں "کولونیل ٹیکنیکل آفسر" ہوتا تھا۔ اب اس کی جگہ اقوام متحدہ کے "مشیر اور ماہر" آ گئے ہیں۔

-35 اب غیر ملکی ماہرین، "الائنس فار پروگریس" اور "پیس کور" کی شکل میں امریکی مالی امداد سے کام کر رہے ہیں۔

پاکستان اور اسلام
نظریہ اور نسل پرستی کا باہمی تضاد

حمزہ علوی/طاہر کامران

ایک تاثر جو پاکستان کے بارے میں بیرونی دنیا میں خاص طور پر کافی راسخ ہو چکا ہے وہ یہ ہے کہ پاکستان اسرائیل اور ایران کی طرح ایک نظریاتی مملکت ہے اور اسے ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے ایک اسلامی ریاست کے طور پر تشکیل دیا گیا جہاں اسلامی بنیادوں پر معاشرہ قائم کیا جا سکے۔ دراصل یہ جماعت اسلامی کا نقطہ نظر ہے۔ یہ بات دلچسپی کا باعث ہو گی اگر تقسیم ہند سے پہلے جماعت اسلامی کی قیام پاکستان کے بارے میں سوچ پر غور کیا جائے کیونکہ تحریک پاکستان کے دوران اس جماعت نے قیام پاکستان کی زور و شور سے مخالفت کی تھی۔ جنرل ضیاء الحق کی حکومت نے بھی پاکستان کے بارے میں جماعت اسلامی سے بہت حد تک مشابہہ اس نظریے کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی۔ چونکہ اس فوجی حکومت کو اقتدار میں رہنے کے لئے جواز (Legitimacy) کی بھی ضرورت تھی لہٰذا حکم الٰہی کی تکمیل کو اپنا مقصد ظاہر کر کے ضیاء الحق نے اپنی حکومت کو جائز (Legitimate) ثابت کرنے کی کوشش کی۔ ایسا کرنے کی ضرورت اس لئے بھی پیش آئی کیونکہ مارشل لاء کے ذریعے اقتدار میں آنے والی اس حکومت کو عوامی تائید حاصل نہ تھی۔

اقتدار سنبھال لینے کے بعد جب ضیاء حکومت نے یہ محسوس کیا کہ اس کی طاقت کا سرچشمہ عوام کی بجائے محض فوج کا ادارہ ہی ہے جس کی وجہ سے اس کے لئے مقتدر حیثیت کا حصول ممکن نہیں تو یہ اعلان کیا گیا کہ جنرل ضیاء کو اللہ نے 'الہام' کے ذریعے یہ فرض سونپ دیا ہے کہ وہ پاکستان میں اسلامی معاشرے اور ریاست کو قائم

کرے۔ اقتدار کے حصول اور اس پر فائز رہنے کے لئے اس طرح کا دعویٰ قرون وسطیٰ میں تو کیا جاتا تھا کہ جب بادشاہ کہا کرتے تھے کہ انہیں اقتدار خدا کی طرف سے سونپا گیا ہے لیکن عہد جدید کی سیاست خدا کی بجائے عوام کی مرضی کو ترجیح دینے کا تقاضا کرتی ہے۔ اور یہ عوام ہی کا حق تسلیم کیا جاتا ہے کہ آیا وہ حکمرانی کے امیدوار کی طرف سے کئے جانے والے اس طرح کے دعوے کی تائید کرتے ہیں یا نہیں۔ چنانچہ ضیاء حکومت نے اپنے اس دعویٰ کو صداقت کا لبادہ پہنانے کے لئے حکومت کے دست نگر میڈیا کے ذریعے مسلسل یہ پراپیگنڈہ کرنا شروع کر دیا کہ اسلامی نظریہ ہی تحریک پاکستان کی بنیادی اساس تھی اور پاکستانی ریاست کے قیام کی فکری بنیاد اسی نظریے میں پنہاں ہے۔ اس ریاست کے قیام کے تیس برس بعد اب یہ ذمہ داری ضیاء الحق پر عائد کر دی گئی ہے کہ اس نظریے کو عملی شکل دے۔

یہ سوچ کہ تحریک پاکستان کا بنیادی محرک اسلامی نظریہ تھا بالکل خام خیالی ہے جیسا کہ ذیلی سطور سے واضح ہو جائے گا۔ تحریک پاکستان کی ایک متبادل توضیح یہ بھی ہے کہ یہ تحریک بنیادی طور پر ہندوستان کے مسلم اکثریتی صوبوں یعنی سندھ اور پنجاب کے جاگیرداروں اور کچھ حد تک بنگال کے لوگوں کی طرف سے چلائی گئی تھی۔ ہندوستانی قوم پرستوں اور 1942ء سے پہلے اور 1946ء کے بعد کے ادوار کے کمیونسٹوں کا یہی نقطہ نظر ہے۔ وہ اس رائے کے حامل ہیں کہ یہ تحریک انگریزوں کا ذہنی شاخسانہ تھی اور انہی کی آشیر باد کے طفیل یہ پروان چڑھ سکی تھی۔ اس تحریک کی ابتداء کرنے اور بعدازاں اس کی مسلسل حوصلہ افزائی سے انگریزوں کا مقصود 'قومی جدوجہد' کو تقسیم کرنا تھا۔ یہ نقطہ نظر بھی غلط فہمی پر مبنی ہے اور پیچیدہ تاریخی عمل کے کئی اہم حقائق اور پہلوؤں سے چشم پوشی کرتے ہوئے اسے وضع کیا گیا ہے۔ (1)

ایک تیسرا نقطہ نظر جو کہ کمیونسٹ پارٹی نے 1942ء اور 1946ء کی درمیانی مدت میں اپنا رکھا تھا وہ یہ تھا کہ تحریک پاکستان کو ایک کمزور مسلم قومی بورژوا سے تعبیر کرتے ہوئے اسے جائز استعمار مخالف تحریک قرار دیتا تھا کہ جو کمیونسٹوں کی حمایت کی مستحق تھی اس دوران کمیونسٹ پارٹی کا یہ اقدام 1921ء میں کمیونسٹ انٹرنیشنل کی دوسری

کانگرس میں لینن کی طرف سے پیش کئے گئے نقطہ نظر سے ہم آہنگ تھا۔ (2) یوری گینکوسکی اور گورڈن پولون سکایا (Gordon-Polonskaya) جیسے سوویت محققوں نے بھی تاریخ پاکستان پر اپنی تحقیق سے اسی نقطہ نظر کی تصدیق کرنے کی کوشش کی ہے۔ (3) ان اصحاب نے اپنے دلائل کو ثابت کرنے کے لئے بزنس کمیونٹی کا پس منظر رکھنے والے چند افراد کا تذکرہ کیا ہے جو ابتدائی مراحل میں مسلم لیگ سے تھوڑی بہت وابستگی رکھتے تھے۔ یہ سوچ بھی خام خیالی کے سوا کچھ نہیں۔ ہندوستان کے زیادہ تر گجراتی مسلمان خاندان جو کاروباری پیشوں سے منسلک تھے ان میں سے اکا دکا افراد کے سواء کسی بھی نے تحریک پاکستان میں قابل ذکر کردار ادا نہیں کیا تھا۔ تحریک پاکستان کو ہر طرح سے مسلمان پروفیشنلز اور شمالی ہند کے تنخواہ دار طبقات (Salariat) کی غالب اکثریت کی حمایت حاصل تھی جو زیادہ تر یو پی' بہار اور پنجاب سے تعلق رکھتے تھے۔ گجراتی' لسانی' ثقافتی اور حتیٰ کہ سیاسی حوالے سے بھی مذکورہ بالا علاقوں کے مسلمانوں سے الگ تھلگ تھے اور تحریک پاکستان سے ان کا بظاہر کوئی طبقاتی مفاد ہرگز وابستہ نہ تھا۔ البتہ اس کمیونٹی کے چند افراد (جو پیشہ ور (Professional) تھے) جو خاندانی پس منظر کے حوالے سے کاروباری ضرور تھے اس تحریک میں شامل ہوئے۔ جس کی معتبر ترین مثال جناح صاحب تھے جو ایک ناکام تاجر کے متمول اور کامیاب فرزند تھے اور وکالت کے پیشے سے منسلک تھے۔ لیکن اس مثال سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ مذکورہ بالا تحریک سے گجراتیوں کے بحیثیت مجموعی طبقاتی مفادات وابستہ تھے۔ اور گجراتیوں کی اکثریت نے تحریک پاکستان میں حصہ لیا تھا۔

مسلم ریاست اور اسلامی ریاست

اس دلیل کے ساتھ کہ پاکستان ایک مذہبی نظریہ کی بنیاد پر قائم کیا گیا' سب سے بڑی ستم ظریفی تو یہ ہے کہ برصغیر میں ہر وہ گروہ یا تنظیم جو مذہبی تشخص کی حامل تھی جناح اور مسلم لیگ سے حد درجہ عداوت رکھتی تھی اور پاکستان کی تحریک کی سخت مخالف تھی۔ ان مذہبی تنظیموں میں جمعیت العلمائے ہند دیو بندی علماء پر مشتمل سب

سے معتبر تنظیم تھی۔ جمعیت میں شامل علماء کو ہم 'اسلامی روایت پرست' کہہ سکتے ہیں۔ مسلم لیگ کی لیڈرشپ نے ان علماء کی حمایت حاصل کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ آخرکار تقسیم ہند سے کچھ عرصہ قبل اسے چند علماء کو اپنے ساتھ ملانے میں کامیابی حاصل ہوئی اور مولانا شبیر احمد عثمانی کی قیادت میں ان علماء نے 'جمعیت العلمائے اسلام' کے نام سے ایک الگ تنظیم کی بنیاد رکھی۔ اسلامی بنیاد پرست تنظیم 'جماعت اسلامی' نے بھی اپنے قائد مولانا مودودی کی رہنمائی میں تحریک پاکستان کی بھرپور مخالفت کی۔ اگرچہ تقسیم کے بعد جماعت اسلامی کے سرکردہ افراد نے اپنی سابقہ حکمت عملی کی نئے سرے سے توضیح کرنے یا پھر ان حقائق پر پردہ ڈالنے کی بھرپور کوشش کی۔ علاوہ ازیں بعض ایسے قوم پرست مسلمان بھی تھے جنہوں نے انڈین نیشنل کانگرس کا ساتھ دیا ان میں رفیع احمد قدوائی جیسے سیکولر سوچ کے حامل افراد بھی تھے اور مذہبی کلاسیکی روایت میں تعلیم و تربیت سے آراستہ مولانا ابوالکلام آزاد جیسے لوگ بھی کہ جن کی اسلامی علوم و روایات پر قدرت بے مثال تھی۔

اس طرح کا دعویٰ (کہ پاکستان کی بنیاد اسلامی نظریے پر رکھی گئی) مسلم لیگ لیڈرشپ کی جدید تعلیم' طرز حیات اور خواہشات کے بالکل متضاد تھا۔ یہ کہنا کہ پاکستان کے قیام سے ہندوستانی مسلمانوں کی صدیوں پرانی مذہبی خواہشات کی تکمیل ہو گئی ہے اور ہندوستان میں دین اسلام کا علم بلند کئے ہوئے بیشتر افراد کی تحریک پاکستان سے بیگانگی و مخالفت مزید برآں تحریک پاکستان کے قائدین کی سیاست کے سیکولر اصولوں سے واضح کمٹ منٹ ایسے حقائق ہیں جو ایک دوسرے کی ضد پر دلالت کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ تاریخ پاکستان کے ان صریحاً" متضاد پہلوؤں سے وہ دانشور صرف نظر کرتے دکھائی دیتے ہیں جو تمام مسلم دنیا میں متشددانہ بنیاد پرستی پر مبنی اسلام کے فروغ سے سہانی امیدوں کو وابستہ کئے بیٹھے ہیں۔ (4) پاکستان میں تاریخ کو مخصوص طریقہ کار کو اپناتے ہوئے نئے سرے سے لکھا گیا اور ریاستی نظریہ سازوں نے تحریک پاکستان کو بنیاد پرست مذہبی تحریک بنا دینے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں رکھا۔

میرا نقطہ نظر یہ ہے کہ تحریک پاکستان نہ تو ہزار سال سے جاری نظریاتی و مذہبی

تحریک تھی کہ جس کا مطمع نظر اسلامی ریاست کا قیام تھا نہ ہی یہ تحریک جاگیرداروں کی چلائی ہوئی تھی اور نہ ہی اس کی پشت پناہی ابھرتی ہوئی مسلم قومی بورژوا کر رہی تھی۔ گو کہ یہ سچ ہے کہ 1946ء میں مسلم لیگ کی پنجاب اور سندھ کے بڑے زمینداروں سے انہی کی شرائط کے مطابق مفاہمت ہو گئی تھی۔ مسلم لیگ کے لئے ایسا کرنا بہت ضروری تھا کہ وہ ان مسلم اکثریتی علاقوں میں اثر و رسوخ قائم کر سکے جس کے لئے ان صوبوں کے بڑے زمینداروں کو اپنے ساتھ ملانا وقت کی اہم ترین ضرورت تھی (اس نقطے پر تفصیلی بحث آئندہ سطور میں کی جائے گی)۔ میری دانست میں پاکستان کے حصول کے لئے چلائی گئی مسلم تحریک کے پیچھے اہم ترین قوت محرکہ (Central driving) ایک ایسا طبقہ تھا جو نو آبادیاتی معاشروں میں مخصوص اہمیت کا حامل تھا اور اس طبقے کے کردار کی نہ صرف تفہیم بلکہ اسے تسلیم کرنا بھی از حد ضروری ہے۔ میں نے اس طبقے کو 'تنخواہ دار طبقے' (salariat) کا نام دیا ہے۔ یہ طبقہ شہری اور تعلیم یافتہ افراد پر مشتمل تھا جو نو آبادیاتی ریاست میں سرکاری ملازمت کا استحقاق رکھتا تھا۔ اسی طبقے سے کچھ پیشہ ورانہ مہارت رکھنے والے افراد بھی منسلک تھے جن میں وکلاء' صحافی اور شہری دانش وروں وغیرہ کو شمار کیا جا سکتا ہے۔ ان پیشہ ور افراد کا ظہور نو آبادیاتی اثر کی وجہ سے ہندوستانی معاشرے میں آنے والی تبدیلی کے پس منظر میں ہوا تھا۔ انہیں بھی وہی مسائل درپیش تھے جن کا شکار تنخواہ دار طبقہ تھا نیز ان کی خواہشات بھی تنخواہ دار طبقے کی خواہشات سے غیر معمولی مماثلت رکھتی تھیں۔

مختصراً" زیر نظر مقالے کا بنیادی نقطہ یہی ہے کہ تحریک پاکستان دراصل مسلمانوں کی تحریک تھی نہ کہ اسلام کی (یعنی اسلام کو نفاذ کرنا اس کا مطمع نظر نہیں تھا)۔ مسلمانوں کی اس تحریک میں مختلف علاقوں سے تعلق رکھنے والے متنوع نسلی گروہ (ethnic groups) کہ جو مختلف سماجی حیثیتیں اور مفادات رکھتے تھے صریحاً" مادی مقاصد کی تکمیل کے لئے متحد ہو گئے تھے۔ اس تحریک میں بنیادی کردار ہندوستان کے مختلف علاقوں سے تعلق رکھنے والے تنخواہ دار (salariat) طبقہ ادا کر رہا تھا قیام پاکستان کے ساتھ ہی اس متنوع تنخواہ دار طبقے میں موجود اس اتحاد نے پارہ پارہ ہو جانا تھا جسے

کہ اس تحریک نے مصنوعی طور پر وجود بخشا تھا (اس لئے کہ اس تحریک نے کامیابی حاصل کر لی تھی)۔ مزید برآں مسلم قوم پرستی کا مسلم اکثریتی صوبوں میں واضح فقدان تھا اور ان صوبوں کی بیشتر آبادی جو کہ دیہات میں رہتی تھی اسے "قیام پاکستان" کے نعرے میں کوئی خاص کشش محسوس نہ ہوتی تھی۔ حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جو کہ تحریک پاکستان میں شامل تھے ایسے مسلمان کی تعریف پر پورا نہ اترتے تھے جو کہ کسی نسلی یا علاقے کی بجائے صرف اور صرف مذہب ہی کو اپنی شناخت کا ذریعہ قرار دیں۔ بلکہ اس کے برعکس پاکستان کی سیاسی تاریخ کو علاقائی' لسانی نیز نسلی تشخص کے ساتھ پیوست رہنے کی روش بہت نمایاں طور پر دیکھی جا سکتی ہے۔ اس طرح کے تشخص کو اسلامی نظریے یا پھر مسلم امہ کے نعرے بھی پس منظر میں نہیں دھکیل سکے اور نہ ہی اس کے جواز کو ختم کر سکے پس حالانکہ غالب نسلی گروہ (پنجابی) نے اسلامی نظریے کے مسلسل پرچار کے ذریعے نسلی و لسانی تشخص کی بیخ کنی کی ہر ممکن کوشش کی' مگر اس میں انہیں کامیابی نہیں ہوئی۔

اس طرح برصغیر میں علیحدہ وطن کے لئے چلنے والی تحریک کا اتحاد کافی کمزور بنیادوں پر قائم تھا یہ جناح صاحب کی سیاسی فراست کا نتیجہ تھا کہ انہوں نے اس قدر متنوع۔ متلون مزاجی کے حامل لوگوں کو متحد کر دیا تھا گو کہ یہ اتحاد زیادہ عرصہ قائم نہ رہ سکا۔ عام طور پر جناح صاحب کو ایک ایسی مضبوط اور آہنی شخصیت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے کہ جن کی مٹھی میں تمام گروہ تھے اور ان گروہوں پر انہیں مکمل کنٹرول حاصل تھا۔ لیکن ان کے بارے میں یہ تاثر قطعاً" سچائی پر مبنی نہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ان مختلف گروہوں پر جناح صاحب کی گرفت بہت کمزور تھی لہٰذا انہیں ان کی شرائط ہی کے مطابق معاملہ کرنا پڑتا تھا۔ وہ ایک ایسے سیاسی عمل کے مرکز میں کھڑے تھے جو مختلف النوع علاقائی و نسلی گروہوں سے عبارت تھا اور ان گروہوں پر ان کا کنٹرول بس واجبی سا ہی تھا۔

1940ء کی دہائی کے وسط تک جناح اور آل انڈیا مسلم لیگ پر زیادہ تر دیہی اور بڑے بڑے قطعات اراضی کے مالکان پر مشتمل گروہ پوری طرح سے حاوی ہو گئے

تھے۔ یہی زمیندار طبقات مسلم اکثریتی صوبوں (خصوصاً پنجاب اور سندھ) پر حکمران تھے اور جن کی بات اب ہندوستانی سیاست کے مرکز میں بھی سنی جانے لگی تھی۔ زمیندار طبقات کی اہمیت اس وقت تک دوچند ہو گئی تھی جب آزادی ناگزیر حقیقت کے طور پر نظر آ رہی تھی اس وقت نوآبادیاتی آقاؤں اور انڈین نیشنل کانگرس سے دو طرفہ بات چیت میں انہی طبقات کے نقطہ نظر کو ترجیح دی گئی۔ اب جبکہ آزادی کا سورج طلوع ہونے کو تھا زمینداروں نے جناح اور مسلم لیگ کو اپنے مذموم مقاصد کی تکمیل کے لئے استعمال کرنے کا قصد کر لیا۔ لیکن اس کے لئے انہیں ہندوستان میں متحدہ مسلم قومیت کے سراب کو سچ ماننا پڑا۔ فریقین میں غیر فطری سا سمجھوتہ ہو گیا۔ صوبائی سطح کے بڑے بڑے زمیندار سیاستدان بہرحال اپنے مقامی اثر و رسوخ اور خود مختاری کو جناح اور مسلم لیگ پر قربان کرنے کو ہرگز تیار نہ تھے جب کہ جناح کو اپنی لیڈرشپ کے جواز بخشنے کے لئے ان کی سیاسی حمایت از حد ضروری تھی۔ اس کے باوجود مسلم قومیت کا نظریہ عارضی طور پر رواج پا گیا اور جناح اس نظریے کی شخصی علامت بن گئے۔ چنانچہ پاکستان کے لئے چلائی جانے والی اس تحریک کو قومی تحریک کا قالب پہنا دیا گیا۔ جس کی بنیاد دو قومی نظریے پر رکھی گئی جس کا لب لباب یہی تھا کہ ہندوستان کے مسلمان ہندوؤں سے الگ قوم ہیں۔ لہٰذا پاکستان کی تشکیل ان کی سیاست کا مقصد قرار پایا یہ الگ بات ہے کہ اس وقت تک آئندہ وجود میں آنے والی ریاست وضع قطع سے متعلق کوئی جامع خاکہ وجود نہ رکھتی تھی البتہ یہ وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ مسلم زعماء مسلم ریاست قائم کرنا چاہتے تھے نہ کہ اسلامی ریاست جو کہ مذہبی نظریے پر قائم ہو۔

مسلم تنخواہ دار طبقہ (salariat) اور مسلم نسلی گروہ بندی

ہندوستانی مسلمانوں میں ایک مخصوص سماجی گروہ ایسا تھا جس کے لئے 'مسلم' قومیت (جو کہ مذہبی نظریے کی بنیاد پر قائم نہ تھی) کا نظریہ خاص طور پر معنی خیز تھا۔ یہ طبقہ دراصل ہندوستانی سماجی ڈھانچے پر 19 ویں صدی کے دوران نوآبادیاتی اثرات کے نتیجے میں وجود میں آیا۔ اس طبقے نے ایسی تعلیم حاصل کی جس سے نوآبادی ریاست

میں ان کے لئے سرکاری ملازمت (بطور کلرک یا اہلکار) کے اہل ہو گئے۔ یہ ایسے افراد تھے جن کا ذریعہ پیداوار (instrument of production) ان کا قلم تھا۔ کسی بہتر اصطلاح کی عدم دستیابی کے پیش نظر میں اسے تنخواہ دار طبقے (salariat) سے تعبیر کروں گا۔ دراصل 'متوسط طبقہ' کی اصطلاح زیادہ وسیع ہے جبکہ 'پیٹی بورژوا' مارکسی تناظر میں سیاسی مباحث سے مخصوص ہے جو کہ ہندوستانی سماج کے لئے قابل استعمال نہیں۔ لہٰذا 'تنخواہ دار طبقے' (salariat) کو پیٹی بورژوا قرار دے دینا درست نہ ہو گا۔

'تنخواہ داروں' کو معاون طبقہ (Auxiliary Class) بھی کہا جا سکتا ہے کہ جس کے طبقاتی کردار کو اس کے دیگر 'بنیادی اہمیت رکھنے والے طبقات' سے رشتوں کے تناظر میں سمجھا جا سکتا ہے (ان طبقات کے ساتھ تنخواہ دار طبقہ کا یہ رشتہ اس کے ریاستی ڈھانچہ سے منسلک ہونے کے باعث وجود میں آتا ہے)۔ بنیادی اہمیت رکھنے والے ان طبقات میں معاشی طور پر غالب طبقات یعنی میٹروپولٹن بورژوا نوآموز مقامی بورژوا اور بہت ہی طاقتور زمیندار طبقات ہیں جبکہ محکوم طبقات میں پرولتاریہ اور کسان شامل ہوتے ہیں۔ معاشرے اور ریاست طبقات کی مخصوص ہیئت کے پیش نظر تنخواہ دار طبقے کو سیاسی کردار ادا کرنے کے لئے طبقاتی اتحاد تشکیل دینے پڑتے ہیں۔ یہ اتحاد اس طرح سے تشکیل پاتا ہے کہ یا تو تنخواہ دار طبقے کے بعض ارکان مذکورہ بالا غالب طبقات ہی سے تعلق رکھتے ہیں یا وہ ان میں سے کسی بھی طبقے سے کسی طور پر وابستہ ہو جاتے ہیں۔ تنخواہ دار طبقے کی طرف سے اس طرح کے طبقاتی اتحاد کی واضح ترین مثال اس کی نوآبادیاتی ریاست کے مذموم مقاصد کی تکمیل کے لئے انجام دی گئی خدمات ہیں اور تقسیم ہند کے بعد قوم کے اعلیٰ تر مفادات کو بالائے طاق رکھتے ہوئے اس طبقے نے جس طرح اس خطے میں امریکہ کے مفادات (فوجی اتحاد بنا کر) کو پروان چڑھانے میں اپنا کردار ادا کیا ہے اسے بھی اس کی طرف سے طبقاتی وفاداری بدل لینے کی گھناؤنی مثال کے طور پیش کیا جا سکتا ہے۔

تنخواہ دار طبقے کو نوآبادیاتی معاشروں میں غالب حیثیت حاصل ہو جاتی ہے کہ جہاں پر پیداواری بنیاد (base) اور اکثریتی آبادی دیہات میں سکونت رکھتی ہے اور زراعت

کے پیشے سے وابستہ ہوتی ہے۔ چونکہ شہروں میں صنعتی سرگرمیوں سے بہت ہی کم لوگ وابستہ ہوتے ہیں لہٰذا معدودے چند افراد جن کا تعلق چھوٹی موٹی تجارت سے ہوتا ہے۔ نوآبادیاتی معاشروں میں ایک محدود سا طبقہ درآمد و برآمد نیز فنانس سے منسلک ہوتا ہے۔ ان لوگوں کے مختصر سے طبقے کو چھوڑ کر شہری معاشرہ زیادہ تر ریاستی افسروں یا اہلکاروں کے گرد گھومتا ہے۔ نوآبادیاتی معاشروں میں اس لئے تعلیم یافتہ افراد سرکاری ملازمت کرنے کو ترجیح دیتے ہیں اور اسی کو ہی اپنی ترقی کا سب سے بڑا ذریعہ تصور کرتے ہیں۔ تنخواہ دار طبقے (salariat) کی نوعیت بھی یکساں نہیں ہوتی بلکہ اس طبقے کے ارکان کی اہمیت ان کی تعیناتی مقام' عہدے اور مرکز اقتدار تک رسائی پر منحصر ہوتی ہے۔ ریاستی ڈھانچے کی بالائی سطح جو کہ بیوروکریسی اور فوج کے گٹھ جوڑ سے عبارت ہوتی ہے اس پر متصرف افراد کا رول چھوٹی سطح کے اہلکاروں کے رول سے معیاری طور پر مختلف ہوتا ہے۔ جب بھی معاشرے میں جاری سیاسی عمل میں ان کی اہمیت منتخب نمائندوں کے مقابلے میں زیادہ ہو تو اس معاشرے کی ترقی (Development) کی شرح کم ہو جاتی ہے۔ یہ صورتحال افریقہ کے کئی ممالک میں اسی طرح سے وجود رکھتی ہے جیسے کہ پاکستان میں البتہ بعد نوآبادیاتی ہندوستان میں یہ صورتحال اس قدر نمایاں نہیں ہے کیونکہ اس ملک نے سیاسی و اقتصادی میدانوں میں نسبتاً زیادہ ترقی کی ہے اگرچہ وہاں بھی تنخواہ دار طبقے نے واضح طور پر اپنے اثرات ثبت کئے ہیں۔ تنخواہ دار طبقہ (salariat) نے نہ صرف نوآبادیاتی و بعد نوآبادیاتی ادوار میں اقتصادی طور پر غالب طبقات کے لئے خدمات انجام دیں بلکہ بعد نوآبادیاتی دور میں اپنی مخصوص (مقتدر) حیثیت' اختیارات' مراعات اور کرپشن کے کھلے عام مواقع جو کہ اس طبقے کو میسر تھے اس کی طاقت کے لئے مزید تقویت کا باعث بنے۔ یہ سب کچھ اسی وجہ سے ممکن تھا کیونکہ ریاستی ڈھانچے پر جمہوری سیاسی کنٹرول کی عدم موجودگی میں یہی طبقہ اقتدار و اختیارات کا سب سے اہم منبع بن گیا۔ یہی پاکستان کے سیاسی منظر نامے کا اہم ترین پہلو ہے۔ (5)

یہ ہندوستانی تنخواہ دار اور پروفیشنل طبقات ہی تھے کہ 19 ویں صدی کے آخر میں

ہندوستانی قومی جدوجہد آزادی کے ابتدائی مراحل کے دوران اس کا مرکز و محور بنے رہے۔ یہ طبقات ریاستی امور میں ہندوستانیوں کے لئے جائز مقام کا مطالبہ کر رہے تھے۔ ان کے مطالبات میں ملازمتوں میں ہندوستانیوں کو شامل کرنے کے ساتھ ساتھ نمائندہ حکومت اور عوامی رائے پر مبنی اداروں کا قیام بھی شامل تھا کہ جن کے ذریعے تنخواہ دار اور پروفیشنل طبقات اقتدار میں حصہ دار بن سکیں یا پھر کم سے کم 'ذمہ دار حکومت' کے نام پر ریاست پر تھوڑا بہت ہی کنٹرول حاصل کر لیں۔ (6) ایسا بہت بعد میں ہوا کہ جب ہندوستانی بورژوا قومی تحریک کی حمایت پر کمربستہ ہوئی اور ہندوستانی قوم پرستی (Nationalism) نے ہندوستانی عوام کے دیگر طبقات کو بھی قومی تحریک کے دائرے میں سمیٹ لیا۔

جناح کی طرف سے پیش کیا جانے والا 'دو قومی نظریہ' دراصل غالب اونچی ذات کے ہندو تنخواہ دار طبقے کے بالمقابل کمزور مسلم تنخواہ دار طبقے کا نظریہ تھا۔ تحریک پاکستان میں بھی کلیدی کردار مسلم تنخواہ دار طبقے ہی نے ادا کیا تھا۔ لیکن تنخواہ داروں میں بحیثیت طبقہ یہ رجحان عام طور پر پایا جاتا ہے کہ وہ بڑی آسانی سے مختلف نسلی و لسانی گروہوں میں بٹ جاتے ہیں جو مراعات اور مفادات کے حصول میں ایک دوسرے سے الجھنے لگتے ہیں۔ ان گروہوں کو ثقافتی' لسانی' مذہبی یا علاقائی بنیادوں پر ایک ہی تعریف (Definition) کے زمرے میں نہیں لایا جا سکتا بلکہ بدلتے ہوئے سیاسی تناظر میں نسلی و لسانی تشخص کی تعریف بھی بدل جاتی ہے۔ جس کا کلی انحصار وسائل کی تقسیم اور سیاسی امور و تقاضوں پر ہوتا ہے۔ چنانچہ جب پاکستان قائم ہو گیا تو گویا مسلم تنخواہ دار طبقے نے اپنی منزل مقصود پا لی اس کے فوراً" بعد ہی بنگال' سندھ' سرحد اور بلوچستان کے تنخواہ دار طبقوں کی اپنی اپنی نسلی و علاقائی عصبیتوں سے سر اٹھانا شروع کر دیا۔ بلاشبہ یہ عصبیتیں (شناختیں) عدم سے وجود میں نہ آ گئی تھیں بلکہ یہ (عصبیتیں) ماضی بعید میں پیوست ثقافتی' لسانی یا علاقائی علامتوں کے ذریعے اپنا اظہار کرتی ہیں انہی علامتوں کے بل بوتے پر علاقائی و لسانی تشخص استوار ہوتا ہے اور اسے عوامی حمایت حاصل ہوتی ہے اور یہی علامتیں علاقائی و لسانی گروہوں کو سیاسی طور پر منظم ہونے کے

لئے تحریک فراہم کرتی ہیں۔
چنانچہ جنوبی ایشیا کی متحدہ 'مسلم قوم' کا نظریہ آزادی کے حصول اور پاکستان کے قیام کے بعد تک زندہ نہ رہ سکا۔ نئی ریاست مسلم تنخواہ داروں کا بین العلاقائی اتحاد ٹوٹ کر رہ گیا کیونکہ مراعات اور وسائل کی تقسیم کا مسئلہ نیز محرومی کا احساس (بنگال و مغربی پاکستان کے چھوٹے صوبوں میں) بہت ہی واضح صورت اختیار کر گیا۔ پنجابی (جن کے ساتھ مہاجروں کے طبقہ امراء نے عارضی طور پر اتحاد کر لیا تھا) بیوروکریسی اور فوج میں غالب حیثیت رکھتے تھے اس طرح اس ملک میں پنجابی بلاشبہ مضبوط ترین نسلی و لسانی گروہ (ethnic group) بن گیا جبکہ دوسرے لسانی و نسلی گروہوں سے تعلق رکھنے والے تنخواہ دار طبقات کو تعلیم' ملازمتوں اور اقتدار میں جائز حصے سے محروم رکھا گیا۔ اس طرح 'مسلم' تشخص کو طاق نسیاں پر رکھ دیا گیا جسے کہ تحریک پاکستان کے دنوں میں استوار کیا گیا تھا اور اس کی جگہ نئی نسلی و لسانی عصبیتوں نے لے لی جیسے کہ بنگالی' سندھی' پٹھان اور بلوچی۔

جدول 4.1

20 سال سے زائد عمر کے انگریزی تعلیم سے آراستہ: مسلم و غیر مسلم (1931ء)

آبادی	یو پی	پنجاب	بنگال	سندھ
کل	84.4 ملین	28.5 ملین	51 ملین	3.9 ملین
مسلمانوں کی % آبادی	14.9	52.3	54.5	71.8
20 سال یا اس سے زائد عمر کے وہ افراد جو انگریزی تعلیم سے آراستہ تھے۔				
کل	266000	185000	722435	33850
مسلم	49400	58800	175600	4900
مسلمانوں کا تناسب	18.6	31.8	24.3	14.5

کہ جو انگریزی تعلیم حاصل کئے ہوئے تھے۔

(صوبائی اعداد و شمار سے حاصل کیا گیا۔ Census of India, 1931)

اس حقیقت کو بہرحال مد نظر رکھنا ہو گا کہ پٹھانوں کی پوزیشن خصوصی طور پر ضیاء الحق کے اقتدار پر قبضہ کر لینے کے بعد کافی غیر واضح ہو گئی ہے غالباً فوج میں پٹھانوں کی معقول نمائندگی کے پیش نظر یہ قیاس درست نہ ہو گا کہ پٹھان دیگر لسانی و نسلی گروہوں کی طرح نظر انداز کر دیئے گئے ہیں۔ بہرحال پاکستان میں پنجابی حکمران طبقے نے بالکل ہندوستان والی مثال کو دہرایا جہاں "اکھنڈ بھارت" کا نعرہ لگایا گیا۔ پاکستان میں پنجابی طبقہ اعلیٰ نے اسی طرح مسلم قوم کی وحدت اور ایکتا کا بڑے جوش و خروش سے علم بلند کیا۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی بھی شخص کے لئے اپنے آپ کو بنگالی، سندھ، پٹھان یا بلوچی کہنا یا کہلوانا جائز نہیں کیونکہ وہ شخص مسلمان ہے اور اسلام برابری اور بھائی چارے کا مذہب ہے جو اپنے ماننے والوں میں کسی قسم کی تقسیم کو تسلیم نہیں کرتا۔ اسی تناظر ہی میں اسلامی نظریے کو سیاسی مباحث میں کلیدی اہمیت دے دی گئی۔ یہ تب ہوا جب پاکستان بن گیا تھا اور اسلامی نظریے کو علاقائی و نسلی تحریکوں کو کسی بھی قسم کے جواز سے محروم کر دینے کی غرض سے رائج کیا گیا تھا۔

ہندوستان کے مختلف حصوں میں مسلم تنخواہ دار طبقے کا سائز اور اثر و رسوخ ایک جیسا نہ تھا۔ مستقبل میں اس کے ٹوٹ پھوٹ جانے کے عمل کو اسی کا نتیجہ کہا جا سکتا ہے (یعنی جس طرح سے ہندوستان کے مختلف حصوں میں اس کا سائز اور اثر و رسوخ مختلف تھا۔ پاکستان بن جانے کے بعد مسلم تنخواہ دار طبقہ میں بالکل اسی نمونے پر تقسیم عمل میں آئی) اگر ہم بیس سال سے زائد عمر کے ایسے افراد کی تعداد کا جائزہ لیں جو انگریزی تعلیم حاصل کئے ہوئے تھے جیسا کہ جدول 4.1 میں دکھایا یا ہے تو اس سے مسلم انگریزی خواں طبقے کے سائز کے بارے میں صحیح جانکاری حاصل کی جا سکتی ہے۔

تحریک پاکستان کے دنوں میں مسلم نسلی و لسانی عصبیت کے ایک ایسے مرحلے میں تھی جب اس کا ایک تعریف (definition) میں احاطہ کیا جا سکتا تھا۔ اس وقت مسلم لسانی و نسلی گروہ (ethnic group) مختلف علاقائی گروہوں کا ملغوبہ تھا کہ جس کی قیادت اور قوت متحرکہ یو پی کا مسلم تنخواہ دار طبقہ (salariat) تھا۔ یو پی میں مسلم تنخواہ دار طبقہ برتر حیثیت پر فائز تھا اگرچہ اس کی یہ حیثیت تیزی سے زمین بوس ہو رہی تھی۔

دوسرے علاقوں میں مسلم تنخواہ دار طبقہ ہندو تنخواہ دار طبقے کے مقابلے میں پسماندگی کا شکار تھا اس لئے مسلم تنخواہ دار طبقے کے مفادات کو ہندوؤں کی جانب سے ہمیشہ خطرہ لاحق رہتا تھا۔

پنجاب میں مسلم تنخواہ دار طبقہ اپنے مجموعی سائز کے اعتبار سے (بنگال کے سواء) سب سے بڑا تھا گو کہ اسے (پنجاب کے مسلم تنخواہ دار طبقے) کو ہندوؤں کے مقابلے میں کم حصہ ملتا تھا اور یہی بنیادی وجہ تھی کہ جو وہاں مسلمانوں کی تحریک کے ابھرنے کا سبب بنی۔ بعدازاں جب پاکستان قائم ہوگیا تو پنجابی تنخواہ دار طبقے نے اپنے بڑے سائز اور اپنے ترقی یافتہ ہونے کے سبب فوج اور بیوروکریسی میں غالب حیثیت حاصل کرلی اور اس طرح پاکستانی معاشرے اور ریاست کو اپنی گرفت میں لے لیا۔ پنجابی تنخواہ دار طبقے کے وہ افراد جو تقسیم ہند سے قبل سرحد کے دوسری طرف تھے وہ بھی پاکستان آ گئے اس طرح وہاں پنجابیوں کی پوزیشن مزید مستحکم ہوگئی۔

گنگا کے میدان یعنی یو پی اور بہار کے علاقوں میں اردو بولنے والے مسلم تنخواہ دار طبقے کی تعداد پنجاب کے بعد سب سے زیادہ تھی۔ لیکن پنجابیوں کے برعکس اس علاقے کے مسلم تنخواہ داروں کے ایک تناسب نے پاکستان ہجرت کی چنانچہ پاکستان میں ان کی عددی اہمیت نسبتاً کم ہوگئی۔ تاریخی طور پر دیکھا جائے تو یو پی کی مجموعی آبادی میں سے تعلیم یافتہ تنخواہ دار طبقے کے تناسب کو جانچا جائے تو نوآبادیاتی عہد میں مسلم تنخواہ دار طبقے کا تناسب مسلمانوں کی یو پی میں کل آبادی کے تناسب سے زیادہ تھا البتہ یہ بھی حقیقت تھی کہ 19 ویں کے نصف آخر میں اس تناسب میں کافی زیادہ کمی آ گئی تھی۔ نوآبادیاتی ریاست کی جانب سے فراہم کردہ ملازمتوں میں کہ جن پر ہندوستانی فائز ہو سکتے تھے 1857ء تک ان میں سے 64 فیصد پر مسلمان متمکن تھے۔ لیکن 1913ء تک ملازمتوں پر مسلمانوں کے تصرف کی شرح میں حیران کن حد تک کمی آ چکی تھی جو کہ محض 35 فیصد رہ گئی تھی۔ (7) اس کے نتیجے میں یو پی کے مسلمانوں میں احساس عدم تحفظ اور محرومی کے احساس نے جنم لینا شروع کیا اگرچہ 1931ء اور اس کے بعد کے زمانے میں بھی یو پی میں مسلمان مراعات یافتہ اقلیت تھے کیونکہ اس علاقے میں ان کی

آبادی کی شرح صرف 13 فیصد تھی (جبکہ 35 فیصد ملازمتیں ان کے پاس تھیں) خطرے کا یہی احساس تھا کہ جس کی وجہ سے یو پی اور بہار کے مسلمانوں نے مسلم قومیت کے نظریے کے پرچار کی ابتداء کی اور یہیں کے مسلمان تنخواہ دار طبقے نے بعدازاں پاکستان کی تحریک میں ہراول دستے کا کردار ادا کیا کیونکہ اسے (مسلم تنخواہ دار طبقے کو) اپنی اعلیٰ حیثیت کے چھن جانے کا خدشہ تھا۔

بنگال کا مسلم تنخواہ دار طبقہ سائز کے اعتبار سے باقی صوبوں کے مسلم تنخواہ دار طبقات کی نسبت سب سے بڑا تھا۔ لیکن اس طبقے کا سرکاری ملازمتوں میں حصہ یو پی کی صورتحال کے بالکل برعکس بنگالی ہندوؤں کے مقابلے میں خاصا کم تھا۔ ہمیشہ ہی سے بنگالی مسلمان غیر مراعات یافتہ تھے اور سرکاری ملازمتوں میں ان کا تناسب بہت ہی کم تھا خاص طور پر بیوروکریسی اور فوج میں بنگالی مسلمانوں کی نمائندگی آٹے میں نمک کے برابر تھی۔ قیام پاکستان کے بعد بھی ان ملازمتوں میں انہیں جائز حصہ نہ ملا جو اور بعدازاں پاکستان میں بنگالی قوم پرستی کو اسی سبب تحریک حاصل ہوئی جو بالآخر بنگلہ دیش کی آزادی پر منتج ہوئی۔ سندھ سے متعلق اعداد و شمار سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ وہاں مسلم تنخواہ دار طبقہ کس قدر مختصر تھا۔ اگرچہ یہ اعداد و شمار بھی سندھی مسلمانوں کے ملازمتوں میں حصہ سے متعلق مبالغہ آمیز تصویر پیش کرتے ہیں کیونکہ سندھ میں بہت غیر سندھی مسلمان سرکاری ملازمتوں پر متصرف تھے جنہیں ان اعداد و شمار میں شامل کر لیا گیا۔

پاکستان بننے کے بعد تنخواہ داروں میں سے غالب گروہوں نے جو کہ پنجابیوں اور کچھ عرصہ کے لئے اردو بولنے والے مہاجروں پر مبنی تھے اور جنہیں علاقائی و نسلی تحریکوں کے جنم لینے کا اندیشہ تھا اسلام کا نعرہ بلند کیا۔ ابتداء میں تو اسے برائے نام ہی استعمال کیا گیا۔ گو کہ پاکستان کے ابتدائی تیں برسوں کے دوران سیاسی مباحث کی لغت میں اسلامی نظریے کو شامل کر لیا گیا لیکن مذہبی اشخاص کو چند ایک علامتی مراعات سے اس لئے نوازا گیا تاکہ اسلامی نظریے کے حق میں دیئے جانے والے دلائل کو محض نعرہ بازی ہی نہ سمجھ لیا جائے لیکن حقیقت یہی ہے کہ اسلام کا استعمال غالب پنجابی طبقے نے

محض سیاسی دلیل کے طور پر کیا تھا تاکہ بنگال' سندھ' سرحد اور بلوچستان میں جنم لینے
والی علاقائی اور لسانی عصبیتوں کا مداوا کیا جا سکے۔ بیوروکریسی اور فوج پر مشتمل حکمران
طبقہ جو کہ شروع ہی سے پاکستانی ریاستی ڈھانچے پر قابض ہو گیا تھا اس بات کا قطعاً"
خواہشمند نہ تھا کہ ملاؤں اور دیگر مذہبی علماء کو اقتدار کے قریب بھی پھٹکنے دے جس پر
کہ ان کی مکمل اجارہ داری مسلمہ تھی۔ (8)

لیکن اس وقت جب ضیاء الحق نے اقتدار پر قبضہ کر لیا تو اس کے بعد اسلامی
نظریے کو ایک نئے مقصد کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کی غرض سے پورے شد و مد کے
ساتھ رائج کیا گیا۔ یہ مقصد سیاسی طور پر دیوالیہ حکومت کے اقتدار پر قائم رہنے کو جواز
فراہم کرتا تھا کہ جس کے لئے اسلامی نظریے کو استعمال کیا گیا لہٰذا ضیاء الحق کو اسلام
کے ساتھ اپنی وابستگی کو ثابت کرنے کے لئے کافی آگے تک جانا پڑا۔ اس کے باوجود
پنجابی غلبے کا مسئلہ جوں کا توں ہی رہا (اس وقت تک ہندوستان سے آئے ہوئے اردو
بولنے والے مہاجروں کی پوزیشن پہلے جیسی نہ رہی تھی اب غالب ترین طبقہ پنجابی ہی
تھے) اسلامی نظریے کی بنیاد پر فروغ پا جانے والے سیاسی کلچر میں بھی پنجابی غلبے پر کسی
قسم کا اثر نہ ہو سکا لہٰذا اس کی مضبوط پوزیشن برقرار رہی۔ اسی لئے دوسرے (مخالف)
گروہوں کا یہ کہنا تھا کہ اسلامی نظریے کا پرچار پنجابی غلبے کو مستقل کرنے کے لئے
ڈھونگ کے طور پر رچایا گیا ہے۔ چنانچہ نسلی و لسانی بنیادوں پر سیاست اور مذہبی نظریہ
ایک دوسرے میں اس قدر گندھے ہوئے ہیں کہ پاکستان میں بیشتر علاقائی گروہ ایسے بھی
ہیں جو مذہبی جوش و جذبے پر مبنی اس سیاسی ڈرامے سے ذرا بھی متاثر نہیں ہوئے۔

ہندوستان میں مسلم معاشرے کی تشکیل

مسلم تنخواہ دار طبقے کی نسبتاً کم ترقی اور علاقائی طور پر اس کی غیر متوازن نمو کے
پس منظر میں یہ سوال عام طور پر پوچھا جاتا ہے کہ مسلمانوں نے تعلیم کی جانب یا پھر
تجارت اور کامرس سے متعلق متوسط طبقے کے لئے مخصوص پیشوں کی طرف توجہ کیوں
نہ دی؟ کیا ان کے مذہب یا کلچر نے تو ایسا کرنے کی ممانعت نہیں کر رکھی تھی یا پھر یہ

اس وجہ سے تھا جیسا کہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ مسلمان جو کہ ہندوستان کے سابقہ حکمران تھے لہٰذا نو آبادیاتی حکمرانوں اور ان کے اداروں سے مخاصمت رکھتے تھے اور جواباً" نہایت ہی سوچے سمجھے انداز سے ان کے ساتھ امتیاز برتا گیا۔ اس طرح کی سوچ مسلم قومی مورخین کو بہت مرغوب ہے۔ (9) لیکن اگر اس موضوع پر خیال آرائی کرنے کی بجائے اگر ایک اور سوال پر غور کیا جائے کہ آخر قبل نو آبادیاتی ہندوستان میں شہری متوسط طبقہ کہ جس نے سرکاری ملازمت یا پھر تجارت کو اپنا رکھا تھا اس نے اسلام قبول کیوں نہ کیا؟ اس سوال کے جواب کا بہت زیادہ تعلق ان راستوں (گزر گاہوں) سے ہے جن سے ہو کر اسلام برصغیر تک پہنچا۔

اسلام قبول کرنے کا عمل مختلف علاقوں میں نیز مختلف سماجی طبقوں میں اپنے مخصوص اور واضح نمونے کے تحت وقوع پذیر ہوا۔ یعنی ہر علاقے اور ہر طبقے (strata) میں اسلام ایک علیحدہ مگر مخصوص طریقہ سے پھیلا۔ عجیب بات یہ ہے کہ اس نمونے کی طرف کسی نے بھی دھیان نہیں دیا اس کی وضاحت تو دور کی بات ہے۔ اس ضمن میں اپنی نوعیت کے دو نمونے دکھائی دیتے ہیں جو ایک دوسرے سے قطعاً" متضاد ہیں۔ ان دونوں نمونوں (Patterns) کا تعلق دراصل ان راستوں سے ہے جن کے ذریعے کسی بھی مخصوص خطے میں اسلام پھیلا۔ ایک راستہ تو مسلم فاتحین کا تھا جس کے ذریعے سے اسلام ہندوستان کے بعض علاقوں میں پہنچا۔ لیکن اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ اسلام کی ترویج تلوار کے زور پر ہوئی۔ اس کے بالکل برعکس دوسرا راستہ سمندر کا تھا جہاں سے عرب سیاحوں اور تاجروں نے ہندوستان تک رسائی حاصل کی۔ یاد رہے اس زمانے میں بحیرہ عرب پر انہی کا مکمل کنٹرول تھا۔ ہندوستان میں اسلام کی آمد ان دو مختلف راستوں کے ذریعے سے ہوئی جن کا یہاں کے مختلف طبقات و علاقہ جات پر مختلف اثر مرتب ہوا۔ جس کے نتیجے میں مسلمانوں کی مختلف قومیتوں اور علاقوں میں تقسیم عمل میں آئی جس میں بعدازاں نسلی و لسانی تحریکوں نے جنم لیا جو ان سطور میں ہمارا موضوع بحث ہیں۔

اس حوالے سے عجیب بات یہ بھی ہے کہ مسلم دور حکومت کے قائم ہونے کے

باوجود ہندوستان میں مسلم سلطنتوں کے مرکز یعنی گنگا کے میدان میں بھی اسلام کی ترویج بہت ہی محدود پیمانے پر ہوئی جبکہ دونوں اطراف یعنی وادی سندھ (آجکل کے پاکستان) اور بنگال میں اسلام کی اشاعت غیر معمولی طور پر ہوئی ایسا کیوں ہوا؟ اس سوال کا ہمارے پاس کوئی تسلی بخش جواب نہیں ہے۔ لیکن یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اطراف میں چونکہ برہمنوں کی قدامت پرستی سے عبارت سماجی و سیاسی گرفت کے خلاف بغاوت ہوتی رہتی تھی لہٰذا برہمن جو کہ سلطنت کے مرکز میں براجمان تھے اطراف پر ان کی سیاسی و فکری عملداری اس قدر پختہ نہ ہو سکتی تھی۔

اسلام سے قبل دونوں اطراف (Peripheries) میں بدھ ازم نے نمو پائی حتیٰ کہ اشاعت اسلام کے بعد بھی مذکورہ علاقوں میں اسلام کی وہ طرز رائج ہوئی جو کہ مرکز (یو پی اور اس کے گرد و نواح کہ جہاں اسلامی درسگاہوں کی بڑی تعداد قائم ہوئی جہاں اسلامی علوم کی وسیع پیمانے پر ترویج ہوئی) میں پھیل جانے والے قدامت پرستانہ اور راسخ العقیدگی پر مبنی اسلام سے نہ صرف مختلف بلکہ متضاد تھی۔ اطراف میں ترویج پانے والے اسلام پر صوفی ازم کا بہت گہرا اثر تھا ان جگہوں پر پیر پرستی بھی پورے عروج پر تھی۔ پیر جو کہ معجزاتی طاقت کے حامل ہونے کے دعویدار تھے اور اپنے مریدوں کی ضعیف العتقادی کے بل پر منافع بخش کاروبار کرتے تھے۔ پنجاب اور بنگال میں مروجہ اسلام میں بہت حد تک مقامی روایات و رسوم نیز دیگر مذاہب کے اطوار کی آمیزش بہت واضح طور پر تھی جس کی یو پی کے علماء بہت مذمت کرتے تھے جبکہ یو پی میں پیروں اور صوفی ازم کا اثر بہت کم تھا۔

گنگا کے میدان اور اطراف پر واقع ان دو خطوں (پنجاب اور بنگال) میں مروجہ مذہبی عقائد میں جس طرح کا بعد تھا بالکل اسی نوع کا اختلاف ان دونوں علاقوں کی سماجی زندگیوں میں بھی تھا۔ میریٹ نے اپنی تحقیق میں ہندوستان کے مختلف علاقوں میں ذات پات (caste ranking) اور مذہبی فرائض کی ادائیگی کے حوالے سے پائے جانے والے کٹڑپن اور سماجی و مذہبی معاملات میں لچکدار رویوں کے تعین کی کوشش کی ہے۔ اسے مغربی سمت میں واقع خطوں (پنجاب اور سندھ) میں گنگا کی وادی کے برہمنی کٹڑپن کی

نسبت سماجی و مذہبی معاملات میں زیادہ لچک دار اور مفاہمانہ رویوں کا مشاہدہ کیا۔ میریٹ (Marriett) نے پنجاب اور سندھ کے ہندوؤں میں بھی اسی طرح کے رویوں کو نوٹس کیا۔ (10) پنجاب میں میری اپنی تحقیق نے بھی مجھے اس بات پر قائل کر دیا کہ یہاں ذات پات (caste) کی طرح کا کوئی سماجی ادارہ موجود نہیں حتیٰ کہ برادری اور نسبی رشتوں سے تشکیل پانے والے سماجی ڈھانچوں میں بھی واضح فرق محسوس کیا جا سکتا ہے وادی سندھ میں کزنوں کی شادی (چچا کی بیٹی کے ساتھ ترجیحی بنیادوں پر شادی کا اہتمام کیا جاتا ہے) کا بہت ہی پختہ رواج ہے اور اگر آپ مشرقی پنجاب اور مغربی یو پی کی جانب چلتے جائیں تو مسلم برادری کا ڈھانچہ کافی مختلف دکھائی دے گا۔ وہاں پر مسلمان جاٹ اور راجپوت کسانوں میں "گوت" exogamy (gotra) کا رواج ہے۔ اس طرح مذہبی نظریات کے ساتھ ساتھ علاقے کے بدل جانے سے سماجی ڈھانچہ بھی بدل جاتا ہے۔ جس کے باعث ان دو طرح کے علاقوں میں روابط کے بارے میں کئی سوالات جنم لیتے ہیں۔

اگر ہم اسلام کی ترویج و اشاعت کے عمل کو ایک دوسرے رخ سے دیکھیں تو معلوم ہو گا کہ مسلمانوں حکمرانوں کے ہندوستان میں ظہور کے ساتھ اسلامی ترویج ایک مخصوص طبقاتی نمونہ (pattern) پر ہوئی۔ مسلم دور حکومت میں عرب ایران' ترکی اور افغانستان وغیرہ سے غیر ملکی مسلمانوں کو جاگیرداروں کے طور پر متعین کر دیا گیا جو کہ سلطنت کے ستون بنے رہے جبکہ بہت سے ہندو خاص طور پر راجپوت امراء نے اسلام قبول کر لیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دیہات میں بسنے والے کسان بھی بڑی تعداد میں دائرہ اسلام میں شامل ہو گئے۔ اس طرح اسلام بہت حد تک ایک دیہی مذہب کے طور پر ابھرا۔ شہروں اور قصبوں میں اس کی اشاعت بہت ہی محدود پیمانے پر ہو سکی۔

شہری طبقات میں اسلام کی محدود پیمانے پر اشاعت یہ ظاہر کرنے کے لئے کافی ہے کہ مسلمان حکمرانوں نے اپنے مذہب کو پھیلانے کے لئے جبر و استبداد سے کام نہ لیا بلکہ وہ ہندو ملازمین اور اہلکاروں کی خدمات سے مستفید ہونے میں ہی خوش رہے۔ یو پی میں کشمیری برہمن اور کایستھ دو ذاتیں تھیں جنھوں نے روایتی طور پر نو آبادیاتی دور

سے پہلے اور اس کے بعد بھی ریاست کے لئے خدمات سر انجام دیں۔ اس حوالے سے یو پی اور پنجاب اس عمومی اصول پر پہلو تہی کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں کیونکہ ان خطوں میں دوسری جگہوں کی نسبت مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد ملازمت پیشہ تھی اور دہلی، آگرہ، لکھنؤ اور لاہور میں دربار سے وابستہ افراد کی نسل سے تعلق رکھنے کے سبب ان علاقوں کے مسلمانوں کی بڑی تعداد ریاست کی ملازمتوں میں اپنی جگہ بنا لینے میں کامیاب ہو گئی۔ قیام پاکستان کے بعد یو پی اور پنجاب کے افراد کہ جہاں تنخواہ دار اور ملازمت پیشہ طبقات کافی ترقی یافتہ تھے انہوں نے بیوروکریسی اور فوج میں غالب حیثیت حاصل کرلی۔ بعدازاں پاکستان میں پنجابیوں کا مکمل غلبہ قائم ہو گیا۔

یو پی اور پنجاب کے برعکس سندھ، بنگال، بلوچستان اور سرحد میں مسلمانوں کو شہری متوسط طبقے سے متعلق پیشوں میں سے بہت ہی کم حصہ ملتا تھا۔ مسلم دور حکومت کے دوران سندھ میں سرکاری ملازمت 'عامل' جو کہ ایک ہندو کمیونٹی تھی ان ہی کے لئے مخصوص ہو کر رہ گئی تھی جبکہ سندھی مسلمانوں کا سرکاری ملازمت میں حصہ نہ ہونے کے برابر تھا۔ سندھ میں تجارت پر ایک اور ہندو کمیونٹی کی عملاً اجارہ داری تھی جسے 'بھائی بند' کہا جاتا تھا گو کہ 19 ویں صدی کے نصف آخر میں کئی مسلم اور غیر مسلم تجارتی قومیتیں جو زیادہ تر گجرات (کاٹھیاوار اور کچھ) سے تعلق رکھتی تھیں سندھ میں آ کر آباد ہو گئیں۔ بنگال میں بھی صورتحال اس سے زیادہ مختلف نہ تھی۔ وہاں پر بھی مسلم تنخواہ دار طبقہ کا سائز بہت مختصر تھا مزید برآں وہ نو آبادیاتی عہد میں روا رکھی جانے والی امتیاز پر مبنی پالیسیوں کا شکار بھی تھا۔ آپارنہ باسو نقل کرتا ہے کہ 'بنگال میں کونسل آف ایجوکیشن نے جن تعلیم یافتہ (qualified) امیدواروں کی فہرست کو تشکیل دیا اس میں مسلمانوں کے نام اپنی غیر حاضری کے باعث نمایاں تھے۔" (11) بنگال میں مسلم سیاست بھی زیادہ تر دیہی طبقات کے طفیل ہوتی تھی جس میں 'قابض مزارعین' (Occupancy Tenants) (جو زیادہ تر مسلمان تھے صحیح معنوں میں زرعی اراضی پر وہی متصرف تھے) کا کردار بہت اہم تھا جو زمینداروں کے اراضی پر سے حقوق کے خاتمے کے لئے جہد مسلسل برپا کئے ہوئے تھے۔ یہی وہ مقصد تھا جس کا علم کرشک پرجا

پارٹی (جو کہ غیر فرقہ وارانہ بنیادوں پر منظم تھی) نے بلند کر رکھا تھا۔

وہ اسلام جو سمندری راستے سے ہندوستان میں آیا اس نے مسلمانوں کے ایک بالکل مختلف طبقے کو جنم دیا (اس مقالے میں ہم بنیادی طور پر شمالی ہندوستان کے بارے میں بات کر رہے ہیں پس اس لئے جنوبی ہندوستان میں اسلام کی اشاعت کی منطق اور نمونہ کو فی الوقت ہم نظرانداز کر رہے ہیں)۔ ہندوستان کے مغربی ساحل پر گجرات میں اسلام کو زیادہ تر تجارتی قومیتوں نے قبول کیا ان میں سنی بھی تھے جیسے کہ میمن اور شیعہ بھی جسے کہ بوہرے اور خوجے (جو اسماعیلی بھی تھے اور اثناء عشری بھی)۔ ان تفصیلات کا اس حقیقت سے گہرا تعلق ہے کہ شمالی ہند سے زیادہ تر بیرون ملک تجارت اس علاقے میں واقع بندرگاہوں کے ذریعے ہوتی تھی جن پر ہندو حکمرانوں کا راج تھا۔ عرب بحیرہ عرب کے ذریعے ہونے والی تجارت پر اجارہ داری قائم کئے ہوئے تھے لہٰذا گجرات کے علاقے کی زیادہ تر بڑی تجارتی قومیتیں دائرہ اسلام میں داخل ہو گئیں۔ اس رواداری اور نیک دلی کی بنیادی وجہ بخوبی سمجھ میں آ سکتی ہے جب ایک دوسرے کی مخالف بندرگاہیں عرب تجارت کو اپنی جانب منعطف کرنے میں کوشاں ہوں۔ شمالی ہند کے برعکس ان علاقوں میں نہ تو کسی مسلمان جاگیردار کو مسلط کیا گیا اور نہ ہی کسی قسم کے زیر دست کسان یہاں پر موجود تھے لیکن شمالی ہند سے مطابقت رکھنے والا یہ نظام اس وقت یہاں بھی قائم ہو گیا جب مسلم حکومت نے ان علاقوں کو بھی زیر نگیں کر لیا۔ 19 ویں صدی کے نصف آخر کے دوران گجرات کی مسلم قومیتوں نے ہندوستان کے دیگر علاقوں میں جا کر آباد ہونا شروع کیا ان میں نوآبادیاتی عہد میں قائم ہونے والے شہروں کا ذکر اہمیت رکھتا ہے یعنی بمبئی' کراچی' کلکتہ وغیرہ۔ کیونکہ بمبئی اور کراچی وغیرہ کو شمالی ہند کے ساتھ ریلوے کے ذریعے منسلک کر دیا گیا لہٰذا روایتی تجارتی راستوں (جو کہ شمالی ہند سے گجرات میں واقع بندرگاہوں کو جاتے تھے) کی اہمیت کا خاتمہ کر دیا گیا جس کے نتیجے میں وہاں کی تجارتی قومیتوں کو دوسرے شہروں کا رخ کرنا پڑا جہاں پر اقتصادی امکانات زیادہ روشن ہو سکتے تھے۔

گجرات سے تعلق رکھنے والی یہ تجارتی قومیتیں اپنے کلچر اور زبان کے اعتبار سے

شمالی ہندوستان کے اردو بولنے والے مسلم تنخواہ دار طبقے سے بہت مختلف تھیں۔ ان تجارتی قومیتوں کے نزدیک اعلیٰ تعلیم کا حصول بے وقعت اور غیر ضروری عمل تھا۔ اس کے برعکس وہ لوگ جو سرکاری ملازمت کے خواہشمند تھے ان کے نزدیک اعلیٰ تعلیم بہت قابل قدر اور ضروری تھی۔ ان تجارتی قومیتوں کی اپنی قدروں کے مطابق سرکاری ملازمت کرنا غیر پسندیدہ فعل گردانا جاتا تھا بیشک وہ سرکاری ملازمت کس قدر اعلیٰ پایے ہی کی کیوں نہ ہو۔ ان قومیتوں کے بچوں سے سیکنڈری تعلیم کے بعد فیملی بزنس میں شامل ہونے کی توقع کی جاتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ یونیورسٹی کی تعلیم سے پھوٹنے والے سیاسی اثرات سے بھی محفوظ رہے تھے۔ نہ ہی یہ لوگ بحیثیت طبقہ مسلم تحریک میں حصہ لینا ضروری خیال کرتے تھے کیونکہ 19 ویں صدی کے اختتامی اور 20 ویں صدی کے ابتدائی ایام کے دوران مسلم تحریک سے وابستہ ہونے میں انہیں کچھ مالی منفعت یا فائدہ حاصل ہونے کی توقع نہ تھی۔ 1940ء کی دہائی کے آخری دنوں میں جناح نے بمبئی کے بعض کاروباری خاندانوں کو ایک علیحدہ 'مسلم چیمبر آف کامرس' قائم کرنے پر آمادہ کرنے کی کوشش کی۔ لیکن یہ محض کاغذی انجمن ہی رہی اور اس کا مسلم تحریکوں میں کردار برائے نام ہی رہا ماسوائے ایک یا دو شخصیتوں کے۔ ان میں ایک شخصیت جناح صاحب کی اپنی بھی تھی۔ جناح نے اپنے آپ کو بہت پہلے ہی اپنے کمزور خاندانی پس منظر سے علیحدہ کر لیا تھا اسی طرح کراچی میں سکونت پذیر اپنی کمیونٹی سے بھی انہوں نے عملاً قطع تعلق کر لیا اور ایک نہایت ہی متمول وکیل کے طور پر بمبئی کے طبقہ اعلیٰ میں شمولیت اختیار کر لی۔

بعض مورخوں کی جانب سے ایک گجراتی بزنس مین سر آدم جی پیر بھائی کے بارے میں کافی کچھ تحریر کیا گیا ہے۔ سر آدم جی پیر بھائی داؤدی بوہرہ صنعتکار تھا جو دیگر کاروباری منصوبوں کے ساتھ ساتھ ٹیکسٹائل ملوں اور متھیرن (Matheran) ریلوے کا مالک تھا۔ آغا خان کے دوست ہونے کی وجہ سے اسے 1907ء میں کراچی میں مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کی صدارت کے لئے منتخب کر لیا گیا۔ تبھی مسلم لیگ کا آغاز ہوا تھا اور اس پر مسلم طبقہ امراء کا پوری طرح سے غلبہ تھا لیکن اس کے کچھ ہی عرصہ بعد

مسلم تنخواہ دار طبقے نے مسلم لیگ کو اپنے قبضہ قدرت میں کر لیا اور طبقہ امراء کی اس تنظیم میں حیثیت ثانوی ہو گئی۔ لیکن سر آدم جی کے صدارتی خطبے سے مسلم تنخواہ دار طبقے کو از حد مایوسی ہوئی کیونکہ اس میں ان کی امنگوں اور خواہشوں کی ترجمانی نہیں کی گئی تھی اور نہ ہی ان کے اضطراب کا مداوا کرنے کے لئے کوئی بات کی گئی تھی۔ سر آدم جی نے 'صنعتکاری' کی اہمیت کا ذکر کیا اور بڑے فخریہ انداز سے مسلم بزنس مینوں کی ہر طرح کی انٹرپرائزز میں شمولیت کا ذکر کیا 'جو کہ اپنے ہندو بھائیوں کے شانہ بشانہ کاروباری سرگرمیوں میں بھرپور حصہ لے رہے ہیں' علاوہ ازیں اپنے صدارتی خطبے میں وائسرائے اور حکومت ہند کے لئے اظہار تشکر بھی تھا۔ ایک روشن خیال لبرل کے طور پر آدم جی نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں اتحاد اور بھائی چارے پر زور دیا۔ کچھ ہی عرصے میں سر آدم جی پیر بھائی کو اس کے اپنے مسلک کے لوگوں نے زبردستی ایک ایسی تحریک میں ملوث کر دیا جو کہ مذہبی عقائد اور علماء کے خلاف چل پڑی تھی لہٰذا وہ معتوب ٹھہرا اور اسے کافی وقت اور سرمایہ اپنی گلو خلاصی کے لئے برباد کرنا پڑا۔ ان مسائل میں الجھے رہنے کے سبب مسلم لیگ میں نہ تو اس کی دلچسپی رہی اور نہ ہی اس کی ترویج و ترقی کے لئے وقت! چنانچہ یہ کہنا غلطی ہو گی کہ اس کی یا اس جیسے دیگر گجراتی مسلم بورژوا طبقے کے لوگ مسلمانوں کی علیحدہ وطن کی کسی بھی تحریک کے بہت ہی سرگرم رکن تھے۔ درحقیقت آدم جی پیر بھائی جیسے افراد کی مسلم لیگ کانفرنس کے اکا دکا اجلاس میں شرکت اس تنظیم سے سراسر وقتی (عارضی) وابستگی سے زیادہ کچھ نہ تھا۔

ہندوستان میں مسلمانوں کے اسلامی اور سیکولر نظریات

اہل دانش کی تحریروں اور سیاستدانوں کی تقریروں میں جو غالب رجحان صاف نظر آتا ہے وہ ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی اور نظریاتی فکر و نظر کو غیر معمولی نوعیت کا لبادہ پہنا دیتے ہیں۔ ان کی تفہیم کے مطابق مختلف سماجی سطحوں اور طبقات نیز مختلف علاقوں سے تعلق رکھنے والوں نے اس تحریک (مسلمانوں کی علیحدہ وطن کے لئے) میں یکساں

طور پر پورے جوش و خروش سے حصہ لیا۔ جو کہ صریحاً" جھوٹ اور گمراہی کے سواء کچھ نہیں۔ نہ صرف یہ کہ مختلف طبقات اور پرتوں کے مسلمانوں کا اس ضمن میں رد عمل بالکل مختلف تھا بلکہ مسلم اکثریتی صوبوں اور مسلم اقلیتی صوبوں کی مسلمان آبادی کا مسلم تحریک کے حوالے سے رویہ واضح طور پر مختلف تھا۔ مسلم نظریاتی اور سیاسی تحریک کی ابتدا اور ترقی مسلم اقلیتی صوبوں اور خصوصاً یو پی میں ہوئی نہ کہ مسلم اکثریتی صوبوں میں۔ کہ جہاں 1940ء کی دہائی کے آخری سالوں میں جناح اور مسلم لیگ نے مسلم اکثریتی صوبوں کے غالب سیاسی گروہوں سے اتحاد کیا تھا جن کی سیاست "اسلامی" تو دور کی بات ہے مسلم قوم پرستانہ بھی نہ تھی بلکہ مسلم اکثریتی صوبوں میں غالب سیاسی عناصر غیر فرقہ وارانہ سیاسی رویے کے حامل تھے اور جاگیردار طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔

عمومی طور پر ہندوستانی مسلمانوں کو قبل از آزادی آٹھ نظریاتی۔ سیاسی درجات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے جیسا کہ جدول 4.2 میں دکھایا گیا ہے۔

جدول 4.2

1- ہندوستان میں مسلمانوں کے درجات

الف۔ اسلامی روایت پرست	علماء (i) دیو بندی
ب۔ اسلامی روایت پرست	علماء (ii) بریلوی اور پیر
ج۔ اسلامی بنیاد پرست	مولانا مودودی اور جماعت اسلامی
د۔ اسلامی جدیدیت	سر سید احمد خان اور محمد اقبال
ر۔ سیکولر مسلم قوم پرست	جناح صاحب

2- مسلم اکثریتی صوبوں میں مسلمانوں کے غیر فرقہ وارانہ درجات۔

ج۔ سیکولر صوبائی غیر فرقہ وارانہ transactional سیاست زمینداروں کے زیر اثر دائیں بازو کی پنجاب یونینسٹ پارٹی اور سندھ میں متعدد سیاسی گروہ جو کہ حکمران طبقات اور پارٹیوں پر مبنی تھے۔

ح- سیکولر صوبائی غیر فرقہ وارانہ انقلابی سیاست
کرشک پرجا پارٹی (بنگال) جس کی قیادت اے کے فضل الحق کر رہے تھے اور یہ پارٹی بنگال کی حکمران تھی۔
ح- سیکولر غیر فرقہ وارانہ' قوم پرست مسلمان۔
سرحد میں حکمران (کانگرس) پارٹی۔

جدول 4.2 میں دکھائے گئے گروہوں کے علاوہ شیعہ حضرات بھی ہیں جن کی پاکستان میں آبادی کا تناسب 15 فیصد ہے۔ لیکن بعض ذرائع شیعہ آبادی کو اس سے کہیں زیادہ بتاتے ہیں۔ ان کی آبادی کے صحیح تعین کے لئے کوئی قابل اعتماد اعداد و شمار میسر نہیں۔ شیعہ حضرات نے 1907ء میں آل انڈیا شیعہ کانفرنس منظم کی تاکہ سنی تنظیموں کا مقابلہ کیا جا سکے۔ لیکن یو پی کے تمام جانے پہچانے "شیعہ" مسلم لیگ میں نہ صرف شامل تھے بلکہ بہت سرگرم بھی تھے لہٰذا شیعہ کانفرنس کچھ زیادہ کامیاب نہ ہو سکی۔ بہت بعد میں پاکستان میں بعض شیعہ تنظیمیں وجود میں آئیں جو کہ حکومت کی طرف سے "اسلامائزیشن" کی پالیسی کے خلاف رد عمل کے طور پر منظم ہو کر سامنے آئیں۔ ایک اور وجہ جو ان کے وجود پانے کا محرک بنا وہ ایرانی انقلاب تھا۔ ان تنظیموں کا مطالبہ تھا کہ ملک میں فقہ جعفریہ کو نافذ کیا جائے جو کہ بہت ہی غیر حقیقت پسندانہ اور ناقابل عمل مطالبہ تھا۔ اس قسم کے مطالبے سے شیعوں کے خوف کا اظہار ہوتا تھا جو کہ وہ سنی فقہ کے قانون کے نفاذ کی صورت میں محسوس کر رہے تھے۔ شیعوں کی اقلیتی متشددانہ تحریک کے اغراض و مقاصد اور طریقہ کار سے یہ واضح طور پر پتہ چل جاتا ہے کہ "اسلامائزیشن" کی منطق کس منزل کی طرف رہنمائی کر سکتی ہے۔ پاکستان میں شیعہ فکر کا مرکزی دھارا تو ملک میں سیکولر ازم کی ترویج کا متمنی ہے۔ اس کے بالکل برعکس اس طرح کے مطالبات زیادہ زور پکڑتے نظر آتے رہے ہیں کہ پاکستان کو سنی حنفی ری پبلک بنا دیا جائے اور حنفی فقہ کو اس سرزمین کا قانون بنایا جائے اور بقیہ تمام فرقوں کو اقلیت قرار دیا جائے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ حنفیوں کے علاوہ باقی تمام فرقوں کے پیرو پاکستان میں درجہ دوئم کے شہری بن جائیں گے۔ اس صورتحال نے

یہاں فرقہ وارانہ تشدد کو جنم دیا۔ لیکن آج ملک میں برپا فرقہ وارانہ تشدد سے جنم لینے والے تناؤ کا آغاز صحیح معنوں میں تب ہوا جب ضیاء الحق نے پاکستان میں اسلامی قانون کو نافذ کرنے کا دعویٰ کیا لیکن یہ سوال ابھی تک اپنی جگہ جوں کا توں قائم ہے کہ کونسا "اسلامی قانون" یہاں پر نافذ کیا جا سکتا ہے۔

اگر ایک بار پھر تقسیم ہند سے قبل کی بات کی جائے تو ہمارے مشاہدے میں یہ بات آئے گی کہ تب خاکسار تحریک اور مجلس احرار جیسی کئی مسلم تحریکیں اپنا وجود رکھتی تھیں (جو تحریک پاکستان کی سخت مخالف تھیں۔ اسی طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سنی حنفی مسلک بھی کئی شاخوں میں بٹ چکا تھا۔ میں نے مذکورہ بالا سطور میں تین مرکزی فرقوں کو گنوایا ہے جن میں روایت پرست دیو بندی بریلوی علماء اور اسلامی بنیاد پرست جماعت اسلامی شامل ہیں۔ جن کے عقائد ایک دوسرے سے بہت حد تک مختلف ہیں۔ ان کے علاوہ ہم دو مزید مسالک کا ذکر بھی کر سکتے ہیں جن میں اہل حدیث (جو عہد وسطیٰ کے چار اسلامی مکاتب فکر کو صحیح تصور نہیں کرتے اور قرآن و حدیث کے حقیقی و لغوی طور پر نفاذ پر مصر ہیں) اور اہل قرآن (جو احادیث کو بھی جن انسانی ذرائع کے توسط سے بعد کی نسلوں سے انتقال ہوا شک و شبہ سے بالاتر نہیں سمجھتے' اور صرف قرآن کی طرف رجوع کرنے کی ترغیب دیتے ہیں) شامل ہیں۔ یہاں پر موجود ہر فرقہ دوسرے کو کافر یا مرتد گردانتا ہے۔ 1953ء کے فرقہ وارانہ فسادات کے بعد اعلیٰ سطح کی عدالتی کمیٹی آف انکوائری جو کہ ملک کے دو ججوں پر مشتمل تھی اس نے پیش کی جانے والی شہادتوں سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ 'نہ شیعہ نہ سنی' نہ دیو بندی نہ اہل حدیث اور نہ ہی بریلوی مسلمان ہیں اور ایک مکتبہ فکر کو چھوڑ کر کوئی بھی دوسرا مکتبہ فکر اپنا لینا اسلامی ریاست میں موت کے سزاوار ہونے کے مترادف ہے کہ جہاں بالفرض حکومت اس فرقے کے پاس ہو جو دوسرے کو کافر سمجھتا ہو۔' (12)

روایت پرست اسلام ___ دیو بندی اور بریلوی

علماء (جس کی واحد عالم ہے) بہت پرشکوہ اصطلاح ہے جسے وسیع معنوں میں استعمال

کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر کچھ عرصہ قبل حکومت پاکستان کی طرف سے کرائے جانے والے ایک سروے میں یہ بتایا گیا کہ ان (علماء) کی بڑی اکثریت بمشکل خواندہ ہے۔ لیکن وہ لوگ جنہیں "علماء" کا رتبہ تفویض کیا جائے وہ مذہبی مدارس سے درس نظامی میں فارغ التحصیل ہوتے ہیں۔ یہ سلیبس عہد وسطیٰ میں تشکیل دیا گیا تھا جس میں بعدازاں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی۔ عمومی طور پر انہیں دنیاوی علوم سے متعلق بہت کم آگاہی ہوتی ہے نہ صرف یہ بلکہ اسلام اور اسلامی دنیا کے بارے میں بھی ان کا علم بعض قصے کہانیوں سے زیادہ نہیں ہوتا۔ وہ اپنے بے سمجھی اور تعصب و ذہنی تنگ نظری سے تعمیر کئے ہوئے چھوٹے چھوٹے مدرسوں میں رہتے ہوئے عجیب و غریب نعرے' بدبودار الفاظ اور رجعت پسندی پر مبنی غیر حقیقت پسندانہ عقائد تخلیق کرتے رہتے ہیں۔ ریاست اور معاشرے کے معاملات و مسائل ان کی تنگ نظری سے عبارت سوچ اور فکر سے باہر ہوتے ہیں۔ ان میں سے معدودے چند افراد ہی ایسے ہوتے ہیں جو تھوڑی بہت تعلیم حاصل کئے ہوتے ہیں اور جو اپنے ہی زاویہ نظر سے حالات حاضرہ کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

جیسا کہ اوپر والی سطور میں بیان کیا گیا ہے کہ سنی حنفی مسلک کے علماء باہمی متحارب دھڑوں میں بٹے ہوئے ہیں جن میں دو اہم ترین ہیں جنہیں دیو بندی اور بریلوی کے ناموں سے جانا جاتا ہے۔ دیو بندی دارالعلوم دیو بند (ضلع سہارنپور) جو کہ بہت بڑا دینی مدرسہ (قیام 1867ء) ہے وہاں سے فارغ التحصیل علماء کے پیرو ہیں جبکہ اصطلاح "بریلوی" یو پی کے شہر بریلی کہ جو بریلیوں کے مرشد مولانا احمد رضا خان بریلی کا مسکن تھا اس سے ماخوذ ہے۔ دیو بندی اور بریلوی ہر طرح سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یعنی ان کے عقائد' طبقات (علاقہ جات جہاں ان کا اثر و رسوخ ہے) اور سیاسی پوزیشن و فکر ایک دوسرے سے قطعی طور پر متضاد ہیں۔ دیو بندی علماء کے حوالے سے یہ بات بہت اہم ہے کہ 19 ویں صدی کے اختتامی اور 20 ویں صدی کے ابتدائی ایام کے دوران انہوں نے نوآبادیاتی حکمرانوں کی بھرپور مخالفت اور مذمت کی جبکہ بریلوی پیروں اور علماء نے نوآبادیاتی نظام یا عناصر کے خلاف کسی نظریے یا جدوجہد

میں شرکت نہ کی۔ بلکہ انہوں نے بعض مستثنیات کو چھوڑ کر نو آبادیاتی راج کی حمایت کی اور جواباً انہیں نوازا بھی گیا۔

دیو بندی علماء

دیو بندی علماء کو نو آبادیاتی راج کے خلاف صف آراء ہونے اور اس کی باقاعدہ مذمت میں کئی دہائیاں لگیں۔ یہاں پر یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ "دیو بندی" کی اصطلاح ان علماء کے لئے کچھ زیادہ مناسب نہیں کیونکہ دارالعلوم دیو بند 1867ء میں قائم ہوا جبکہ اس مکتب فکر کے چند ایک علماء 19 ویں صدی کے آغاز میں وہابی تحریک میں حصہ لیتے رہے جو اس وقت نو آبادیاتی راج کے خلاف کافی سرگرم تھی۔ اس تحریک کی قیادت اہل سیف کیا کرتے تھے جو کہ قانون (فقہ) کے نفاذ کی بجائے ہندوستانی فیوڈلزم کے آخری محافظ بن گئے تھے۔ بہرحال قصہ کوتاہ ان علماء کی برطانوی راج کے خلاف عداوت کا باعث وہ تبدیلیاں تھیں جو 19 ویں صدی کے وسط میں نو آبادیاتی ریاست کے توسط سے رونما ہوئی تھیں اور جن کے باعث ان کی زندگیاں اور روزگار براہ راست متاثر ہوئے تھے۔ نو آبادیاتی دور میں رونما ہونے والی تبدیلی نے انہیں تین طرح سے متاثر کیا تھا۔ اولاً قبل از نو آبادیاتی دور میں مسلمان علماء اور ہندو پنڈت عدالتی نظام میں مرکزی کردار ادا کرتے تھے اور بہت ہی بااثر اور اقتصادی طور پر اچھی پوزیشن پر فائز تھے۔ نو آبادیاتی دور کے ابتدائی مرحلے کے دوران انہیں ان کی سابقہ حیثیت میں بحال رکھا گیا تھا۔ لیکن جلد ہی وسعت اختیار کرتی ہوئی نو آبادیاتی سرمایہ دارانہ معیشت کی ضروریات کے پیش نظر نئے قانونی و عدالتی نظام کو رائج کیا جانے لگا کیونکہ اس تبدیل شدہ صورتحال میں پرانا فیوڈل نظام قطعاً قابل عمل نہ رہ سکا۔ اس قانونی و عدالتی نظام میں نئے قوانین' نئے طرز کی عدالتیں نیز انگریزی تعلیم سے آراستہ وکلاء اور ججوں کا ایک نیا طبقہ ابھر کر سامنے آیا اور علماء کو ان کے قابل قدر عہدوں اور اقتصادی طور پر منفعت حیثیتوں سے ہٹا دیا گیا۔ ان حیثیتوں اور عہدوں پر وکلاء اور ججوں کا یہ طبقہ جو جدید تعلیم حاصل کئے ہوئے تھا فائز ہو گیا۔ ثانیاً علماء کو تعلیمی نظام سے بھی

نکال باہر کیا گیا- یہ عمل ذرا ست روی سے تکمیل کو پہنچا گو کہ نوآبادیاتی حکومت نے اس عمل کو تیز تر کرنے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کیا تھا- اس حکومت کو ایسے کلرکوں کی شدید اور فوری ضرورت تھی جو اس طرح سے تربیت حاصل کئے ہوئے ہوں کہ جو نوآبادیاتی حکومتی ڈھانچے میں خدمات سرانجام دے سکیں- کمتر حیثیتوں پر خدمات سرانجام دینے والی اس طرح کی افرادی قوت کو تعلیم و تربیت دینے کے لئے علماء (اور ہندوؤ پنڈتوں) کے زیر انتظام چلائے جانے والے روایتی مدرسے کہ جن میں کلاسیکی تعلیم پر ہی زور دیا جاتا تھا جیسے عربی' فارسی اور سنسکرت وغیرہ بالکل بے فائدہ ادارے بن کر رہ گئے- جبکہ اینگلو ورنیکولر سکولوں کو قائم کیا جانے لگا جن کی پوری شد و مد سے نوآبادیاتی سرکار نے مالی و انتظامی سرپرستی کی- بلا شبہ علماء کی نوآبادیاتی حکومت سے دشمنی کی سب سے اہم وجہ یہی (روٹی_ پانی کا) مسئلہ تھا اگرچہ انہوں نے انگریز سے اپنی عداوت کو اخلاقیات سے وابستہ کر لیا- نوآبادیاتی نظام سے علماء کی مخالفت کا تیسرا سبب ہندوستانی جولاہوں کی زبوں حالی تھی جو ان (علماء) کے سب سے پرجوش اور جیالے مقلد بن گئے تھے- ہندوستان کے جولاہے جو کہ ایک وقت میں سب سے متمول ہنر مند طبقہ تھا نوآبادیاتی دور کی تبدیلیوں کے زیر اثر تباہ حال ہو گئے جس کی وجہ سے ہندوستان کی کپڑا سازی کی مقامی صنعت کا بھی خاتمہ ہو گیا- چنانچہ جولاہے نوآبادیاتی نظام کے بہت ہی سخت دشمن بن گئے بلکہ مغرب کی مخالفت میں وہ تعصب کی انتہا کو جا پہنچے تھے- ان علماء کی سوچ اور فکر بھی اسی رجحان کی عکاسی کرتی تھی-

ان وجوہات کی بنا پر علماء ہندوستانی قومی مقصد سے وابستہ ہو گئے- انہوں نے کبھی "اسلامی" ریاست یا "مسلم" ریاست کے قیام کے لئے کوئی دلیل نہ دی تھی- بلکہ اس کے برعکس انہوں نے مسلمانوں کو ہندوؤں کا ساتھ دینے کی تلقین کی تاکہ غیر ملکی حکومت کا خاتمہ کیا جا سکے- اپنی اس پوزیشن کو منطقی جواز فراہم کرنے کے لئے انہوں نے جو نظریہ پیش کیا اس نے ایک سیکولر عوامی فلسفے کو تشکیل دے دیا- انہوں نے مذہب کو نجی مسئلہ قرار دے کر اسے سیاست اور حکومت کے دائرے سے الگ کر دیا- دیو بند کے معروف عالم دین مولانا حسین احمد مدنی نے بہت ہی واضح طور پر اس موقف

کی دلالت کرتے ہوئے کہا۔

(i) مذہب (دین) ایک آفاقی حقیقت ہے اور اسے قومی حدود (National boundaries) میں مقید نہیں کیا جا سکتا۔

(ii) قومیت جغرافیے سے جڑی ہوتی ہے اور مسلمان اس قوم سے وابستہ ہیں کہ جس میں انہوں نے جنم لیا لہٰذا ان پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ غیر مسلم ہم وطنوں کے ہمراہ اس قوم سے اپنی وفاداری نبھائیں۔

وہ آزاد ہندوستان میں باہمی یگانگت کے ساتھ رہیں گے گو کہ یہ ملک دارالسلام تو نہیں لیکن دارالامن ضرور ہو گا جہاں مسلمانوں کو اپنے دین و مذہب پر عمل پیرا ہونے کی مکمل آزادی ہو گی اور جہاں مسلمانوں کو وفادار اور قانون کی پابندی کرنے والے شہری بن کر رہنا ہو گا۔ ہندوستان کے مسلمان کا یہ فرض تھا کہ وہ دل و جان سے اپنے وطن کی آزادی کے لئے جدوجہد کریں بالکل اسی طرح جیسے ان کو اپنے ضمیر کی آزادی اور اپنے مذہب کی حرمت کے لئے جدوجہد کرنا واجب ہے۔ اس طرح علماء کا سیاسی فلسفہ پان اسلامک نظریات اور ہندوستانی قوم پرستانہ نظریات کا امتزاج تھا جنہوں نے علماء کے استعمار مخالف رویوں کو تشکیل دیا تھا۔ (13)

متضاد نظریوں کے مجموعے کا اظہار تحریک خلافت (1919-23ء) کے دوران ہوا یہ اس وقت کی بات ہے جب پہلی جنگ عظیم (1914-18ء) کا خاتمہ ہوا تھا۔ یہ تحریک دیو بندی علماء کی سیاسی جدوجہد کا نقطہ عروج تھا۔ اس تحریک کا مقصد ترکی میں عثمانی سلطنت اور ترک خلیفہ کے خاتمے کو روکنا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ تحریک مذہبی جہالت پر مبنی ایک بے سروپا احتجاج تھا کہ جس نے ہندوستانی مسلمانوں کو دیوانگی اور غیر معقولیت کا تابع کر دیا تھا۔ اس تحریک کی جناح نے بھی مذمت کی لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ گاندھی نے تحریک خلافت کی بھرپور حمایت کی جو کہ ہندوستانی قوم پرست رہنماء اور خالصتاً" دنیا دار قسم کا شخص تھا۔ یاد رہے کہ یہ تحریک ترک اور عرب قوم پرستی سے تضاد رکھتی تھی۔ دراصل یہ گاندھی کی بے پایاں ذہانت اور کانگرس پارٹی کے وسائل تھے کہ جنہوں نے اس محدود سی تحریک کو عوامی احتجاج میں بدل کر رکھ دیا۔ یہ سنکی مگر

سوچی سمجھی سیاسی چال تھی جس کا مقصد مسلم تنخواہ دار لیڈرشپ کو مسلمانوں میں زمانے سے عدم مطابقت رکھنے والی اور تعصب سے بھرپور جذبات کو برپا کر کے مسلمانوں سے الگ تھلگ کر دینا تھا۔ مسلم لیگ تو اس عرصے کے دوران بالکل ہی ماند پڑ گئی اور تنظیم کے طور پر معطل ہو کر رہ گئی جس کا 1919ء سے 1924ء تک کوئی اجلاس منعقد نہ ہو سکا۔ اس تحریک سے گاندھی نے اپنا مقصد پورا کر لیا۔ 1919ء میں دیو بند کی لیڈرشپ کے تحت تحریک خلافت کے دوران ہی جمیعت العلمائے ہند کے نام سے علماء کی سیاسی تنظیم معرض وجود میں آ گئی۔ بہرحال یہ تحریک خلافت ہی تھی جس کے دوران علمائے دیو بند ہندوستانی سیاسی منظر نامے میں سب سے زیادہ مگر مختصر مدت کے لئے اثر پذیر ہوئے۔ یہ دور جلد ہی اختتام پذیر ہو گیا لیکن اپنے پیچھے بہت ہی تلخ میراث چھوڑ گیا جس کی اہم ترین نشانی تنگ نظری پر مبنی فرقہ واریت تھی خاص طور پر مسلم شہری علاقوں سے تعلق رکھنے والے نچلے درجے (چھوٹی ملازمتیں کرنے والے بھی شامل تھے) کے طبقات اس ذہنی و فکری رجحان کا شکار ہوئے۔ 1940ء کی دہائی کے آخری سالوں میں مسلم لیگ نے علماء کو پاکستان کے مقصد کے لئے اپنا حامی بنانے کی بھرپور کوشش کی بالآخر اسے نومبر 1945ء میں کامیابی حاصل ہوئی اس وقت پاکستان کا قیام ایک ممکنہ حقیقت دکھائی دے رہا تھا۔ چنانچہ علماء کے ایک گروہ نے جمیعت العلمائے ہند سے علیحدگی اختیار کر لی اور جمیعت العلمائے اسلام کے نام سے اپنی الگ تنظیم قائم کر لی جو کہ بعد ازاں پاکستان میں سیاسی جماعت کے طور پر سامنے آئی۔

بریلوی علماء اور پیر

دیو بندی علماء کے برعکس بریلوی عوامی اسلام سے وابستگی رکھتے ہیں جس میں توہم پرستی بھی بہت ہے لیکن مختلف روایات و عقائد کا امتزاج بھی پایا جاتا ہے۔ کسان عمومی طور پر بریلوی طرز کے اسلام کے پیرو ہیں۔ بریلوی طرز اسلام معجزات اور اولیاء اور پیروں (مشائخ) کے کرشموں پر غیر معمولی اعتقاد رکھتے ہیں۔ یہ مزاروں پر ماتھا ٹیکنا اور تعویذ گنڈھے کے افادیت پر یقین کر لینا ان کے عقیدے کا حصہ ہوتا ہے۔ ان اطوار کو دیو بندی غیر اسلامی گردانتے ہیں۔ دیو بندی اور بریلوی ایک دوسرے سے کینہ و

کدورت رکھتے ہیں جس کی وجہ یہی فرقہ وارانہ اختلاف ہے۔

پیر یا صوفی شیخ کسانوں کی مذہبی زندگی میں اہم کردار ادا کرتے ہیں بریلوی اسلام میں پیروں سے عقیدت اور ان کے مرتبے (بطور وسیلہ کے جو وہ اللہ اور بندے کے درمیان ہوتے ہیں) کی خاص اہمیت ہوتی ہے جبکہ دیو بندی مذہبی فرائض کی ادائیگی اور گناہوں سے بچنے کو ہی فلاح اور بخشش کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ پنجاب میں اپنی تحقیق کے دوران میرے مشاہدے میں آیا کہ دیہی علاقوں میں کسان مرے ہوئے پیر اور زندہ پیر کی کرامات میں واضح فرق کرتے ہیں۔ کسان مرے ہوئے پیر کی درگاہ پر جا کر اپنے مختلف النوع مقاصد کی برآوری کے لئے اس سے "وسیلہ" بننے کی درخواست کرتا ہے اسے یہ یقین ہوتا ہے کہ مردہ پیر کی روح اس کی درخواست سن رہی ہے لہٰذا وہ بغیر کسی واسطے کے براہ راست اس سے مکالمہ کرتا ہے۔ اگرچہ وہ زندہ پیر کی بھی تکریم کرتا ہے لیکن اس قدر ہرگز نہیں جتنی کہ مرے ہوئے پیر کی۔ یوں تو سجادہ نشینوں سے بھی کرامات وابستہ کر لی جاتی ہیں اور ان کی روحانی طاقت کی تشہیر بھی کی جاتی ہے لیکن میرے مشاہدے کے مطابق کسان خود اس طرح کی طاقت یا کرشمے پر یقین نہیں کرتا۔ ایسی تحریریں جو اس امر کا پرچار کرتی ہیں کہ سجادہ نشین کسانوں پر اپنی روحانیت کی وجہ سے غلبہ قائم کر لیتا ہے۔ (14) صحیح نہیں ہے یعنی سیاست کے حوالے سے کسان ہمیشہ سجادہ نشین ہی کو اس لئے منتخب کرتے ہیں کیونکہ کسان اس کی روحانیت پر اعتقاد رکھتے ہیں یہ مفروضہ تحقیقی جانچ پر قطعاً" پورا نہیں اترتا۔ درحقیقت سجادہ نشین کسانوں پر اس لئے بااثر طریقے سے متصرف ہوتا ہے کیونکہ وہ عموماً بہت بڑا زمیندار ہوتا ہے وہ روحانی کی بجائے مادی طاقت اور اثر و رسوخ کو استعمال کر کے کسانوں کی حمایت حاصل کرتا ہے اور مقامی سیاست میں کامیابی حاصل کر لیتا ہے۔

زندہ پیروں کو دو درجات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلے درجے میں چھوٹے موٹے پیشہ ور (عامل) قسم کے پیر ہوتے ہیں جو معجزات اور جادو ٹونے کے ذریعے روزی کماتے ہیں وہ تعویذ اور دم کیا ہوا تیل ہدیتاً" کسانوں کو دیتے ہیں۔ یہ پیر بانجھ کوکھ کو زرخیز بنا دینے کی قدرت بھی رکھتے ہیں بعض ناقابل علاج بیماریوں سے اثر پذیر ہونے

والی درد کی شدت کو کم کرتے ہیں۔ وہ اپنے اس کاروبار میں کافی سنجیدگی لیتے ہیں اور خواہ مخواہ سیاست میں ملوث ہونے سے کتراتے ہیں کیونکہ مقامی سیاست جو کہ دھڑہ بازی کا غالب عنصر لئے ہوئے ہوتی ہے اس میں حصہ لینے سے ان کے گاہکوں (معتقدین) پر منفی فرق پڑتا ہے۔ پنجاب کے دیہات میں اپنے تحقیقی فیلڈ ورک کے دوران میرا سامنا صرف ایک ایسے پیر سے ہوا جو بعض استثنائی حالات کی وجہ سے سیاست کے میدان میں آیا تھا۔ اس نے یہ اعلان کیا کہ اگرچہ وہ "اللہ والا" ہے اور اسے سیاست جیسی شے سے اسے کوئی واسطہ نہیں رکھنا چاہئے۔ لیکن چند ایسے اعلیٰ اخلاقی اصولوں کی خاطر (جن کی اس نے ایک موقع پر توضیح پیش کی تھی) اسے سیاست میں حصہ لینا پڑ رہا ہے۔ لیکن اس عمل میں اسے ناکامی ہوئی۔ پیر سمیت ہر خاص و عام کو پتہ تھا کہ انتخاب میں کون سے افراد نے اس کا ساتھ نہیں دیا۔ ان لوگوں کا جنہوں نے اس پیر کی انتخاب کے دوران مخالفت کی تھی ان کا موقف تھا کہ روحانی اور دنیاوی معاملات ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں۔ پیر کے پاس روحانی طاقت تو ہے لیکن دنیاوی (مادی) طاقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں لہٰذا ان کے لئے یہ قطعاً ضروری نہیں کہ پیر کی پیروی کریں خاص طور پر ایسے معاملے میں کہ جس میں اسے کوئی قدرت نہیں۔

پیروں کی دوسری قسم پہلی سے بالکل مختلف ہوتی ہے یہ پیر اعلیٰ مقام اور رتبے کے حامل ہوتے ہیں۔ ان کا کسانوں کے ساتھ تعلق "روحانی طاقت" کی بنیاد پر براہ راست نہیں تھا بلکہ ان دونوں میں یہ تعلق علاقے کے زمیندار یا مقامی برادری (دھڑے) کے سربراہ کے وسیلے سے قائم ہوتا ہے جو کسانوں کو سیاسی طور پر کنٹرول رکھتے ہیں۔ ان پیروں کے مرید ان سے بیعت کے ذریعے اپنی وابستگی قائم کرتے ہیں۔ ان کے مریدوں میں سے خاص اہمیت کے حامل بڑے بڑے زمیندار برادریوں کے سربراہ اور حتیٰ کہ سرکاری ملازمین ہوتے ہیں جو کہ سرپرستی اور عنایات کا باہمی تبادلہ کرتے ہیں یہ سب کچھ پیر کی نگرانی میں ہوتا ہے۔ یہ سب افراد سیاسی میدان میں بھی بڑے موثر ہوتے ہیں اور سرکاری سرپرستی اور عنایات کو بانٹنے میں بھی۔

مذکورہ بالا افراد کا باہمی تعلق ان کی مخصوص زبان سے ہوتا ہے۔ مرید ایک دوسرے کو "پیر بھائی" سمجھتے اور یہی کہہ کر مخاطب بھی کرتے ہیں۔ پیر خود بھی 'عمومی رعایت باہمی (generalised reciprocity) سے عبارت ایسے نظام میں مرکزی اہمیت کا حامل ہوتا ہے اور غیر معمولی اثر و رسوخ اور طاقت کا بھی۔ لیکن وہ یہ اختیار اور اثر و رسوخ براہ راست کسانوں پر استعمال کرنے کا مجاز نہیں ہوتا اور اس کے (روحانی) اختیار و اثر و رسوخ کا کسانوں کے مذہبی عقائد سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یہ محض بے بنیاد کہانی ہے کہ ایسے پیر اپنی کرشمائی (Charismatic) طاقت کے بل پر کسانوں پر اپنا تصرف قائم کر لیتے ہیں۔ مزید برآں یہ تاثر بھی صحیح نہیں کہ ان کا کسانوں پر سیاسی اثر و رسوخ بھی اسی بنا پر ہوتا ہے۔ دراصل جب ایسے پیروں کے زمیندار مرید ہوتے ہیں تو وہ ان کے ذریعے ہی اپنے کسان مقلدین کو سیاسی طور پر کنٹرول کرتے ہیں۔ کسانوں کو سیاسی طور سے اپنے زیر اثر لانے کے لئے انہیں اپنی غیر روحانی طاقت کو استعمال میں لانا پڑتا ہے۔ (15)

پاکستان میں دیو بندی اور بریلوی علماء

تاریخی طور پر دیو بندی زیادہ تر شہری اور متوسط یا بالائی طبقات سے تعلق رکھتے ہیں جبکہ بریلوی اثر کا دیہی علاقوں میں ارتکاز ہوتا ہے اور اس مکتب فکر میں عوامی رنگ نمایاں ہوتا ہے۔ اس صورتحال میں حالیہ دہائیوں میں کچھ تبدیلی دیکھنے کو ملی ہے کیونکہ بریلوی اثر شہروں اور قصبوں میں بھی دکھائی دینے لگا ہے۔ بریلوی مکتب فکر کے زیر اثر زیادہ تر نچلے ترین درجے کے پرولتاری (شہروں میں بس جانے والے کسان وغیرہ) اور عدم تحفظ کا شکار پیٹی بورژوا طبقات کے لوگ ہیں۔ روایتی طور پر بریلوی اثر یو پی (UP) میں خاصا کمزور رہا ہے (صرف جنوب مغربی یو پی کے کسانوں میں بریلوی اثر البتہ موجود تھا) یو پی کے مقابلے میں بریلوی مکتب فکر کو پنجاب اور سندھ میں کہیں زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی۔ دوسری طرف دیو بندیوں کا بنیادی مرکز یو پی میں تھا خصوصی طور پر شہری علاقوں میں دیو بندیوں کو بہت مقبولیت ملی جو کہ بعدازاں مہاجر ہو کر

پاکستان میں آ گئے۔ وہابی تحریک کی ناپسندیدہ میراث کی حیثیت سے دیو بندی صوبہ سرحد کے پختونوں نیز بلوچستان کے شمالی اضلاع (جہاں پختون اکثریت میں ہیں) میں کافی گہرائی تک نفوذ کئے ہوئے ہے۔ یہ اثر دوسری جگہوں پر آباد پٹھانوں مزدوروں اور خصوصاً کراچی کے سب سے نچلے درجے کے پرولتاریوں (lumpen proletariat) تک بھی پھیل گیا ہے۔ اسی طبقہ سے تعلق رکھنے والے افراد شیعہ اور بریلوی مکاتب کے زیر اثر لوگوں کے خلاف فرقہ وارانہ کاروائی کرنے کے کام بھی آتے ہیں۔

پاکستان میں دیو بندیوں اور بریلویوں نے اپنے آپ کو سیاسی جماعتوں کی صورت میں منظم کیا ہوا ہے۔ اول الذکر نے جمعیت العلمائے اسلام (جے یو آئی) کی شکل میں جو کہ نومبر 1945ء میں قائم ہوئی اور موخرالذکر نے جمعیت العلمائے پاکستان (جے یو پی) تشکیل دی۔ یہ تنظیم 1948ء میں وجود میں آئی۔ ان دونوں تنظیموں کا سیاسی اثر تو کافی محدود ہے البتہ ان کے مقلدین کی تعداد کافی زیادہ ہے۔ پاکستان کے پہلے عام انتخابات (منعقدہ 1970ء) میں جے یو آئی صرف سات نشستیں جیت سکی (مغربی پاکستان کی کل نشستوں کی تعداد 138 تھی)۔ ان سات نشستوں میں سے چھ سرحد اور ایک بلوچستان کے پختون حلقے سے تھی۔ جے یو پی نے بھی سات نشستوں پر کامیابی حاصل کی۔ اس نے یہ تمام نشستیں مغربی پاکستان سے حاصل کی تھیں۔ ان میں سے چار پنجاب سے اور تین سندھ (جس میں سے ایک کراچی) سے تھیں۔ (16) ان دونوں پارٹیوں نے جو دیہی سیٹیں جیتی تھیں وہ پارٹی سے لوگوں کی مذہبی کمٹ منٹ کی وجہ سے نہیں بلکہ جے یو آئی کے رہنماؤں کے بااثر قبائلی رہنماؤں سے اتحاد کے باعث جبکہ جے یو پی کے طاقتور زمینداروں اور پیروں پر انحصار کی وجہ سے جیتی گئیں۔

علماء کا ذکر ختم کرنے سے پہلے ہمیں دیو بندیوں اور بریلویوں کے عقائد کی نشاندہی کرنا ہو گی۔ اسلامی بنیاد پرستوں اور اسلامی جدیدیت پسندوں کے درمیان سیاسی مباحثے میں ان عقائد کا ذکر کرنا ہوگا جو مرکزی اہمیت رکھتے ہیں۔ ایسے عقائد میں اجتہاد کا نقطہ کلیدی اہمیت کا حامل ہے۔ کیونکہ روایت پرست علماء اجتہاد کے حامی نہیں ان کے نزدیک وہ عقائد جو کہ 9 ویں صدی عیسوی کے دوران تشکیل پانے والے چار سنی

مکاتب فکر کی تعلیمات سے ماخوذ ہیں وہی ابدی ہیں جبکہ اسلامی جدیدیت پسند اور اسلامی بنیاد پرست اس طرح کی راسخ العقیدگی اور کٹڑپن کو تسلیم نہیں کرتے۔ یہ دونوں " تقلید" کے اصول پر بھی عمل پیرا ہونے کے لئے تیار نہیں جو کہ روایت پرستوں کے لئے بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ جدیدیت پسند اور بنیاد پرست دونوں اجتہاد کی ضرورت پر زور دیتے ہیں تاکہ اسلام کو وقت کی بدلتی ہوئی ضروریات کے مطابق ڈھالا جا سکے۔ اگرچہ ان دونوں کی مختلف سیاسی پوزیشن کی وجہ سے ان کے نزدیک اجتہاد کے سوال کے مختلف نظریات ہوتے ہیں۔

ہندوستان میں مذہبی اصلاحی تحریکیں۔ اسلامی جدیدیت کا پس منظر

ہندوستانی سیاسی نظام نے جب نوآبادیاتی سانچے میں ڈھل کر اپنی جون بدل لی تو ہندوستانی معاشرہ بھی تبدیل ہونا شروع ہوا اور متبادل کی صورت میں زمیندار اشرافیہ جو کہ اس سے پہلے معاشرے کا مرکز و محور تھی اب اپنی اہمیت کھونے لگی اور اس تنخواہ دار طبقے نے جنم لیا جو نوآبادیاتی اور نوکر شاہی کی بنیادوں پر استوار ریاست کے ارکان پر مشتمل تھا۔ اس لئے ابھر کر آنے والے طبقے کی ضروریات اور سوچ قبل از نوآبادیاتی عہد کے بالائی طبقوں سے مختلف تھی۔ انہوں نے ایک نئے طرز حیات اور نئے انداز فکر کو ترویج دینا شروع کیا جس کا اظہار نئے نظریات میں ہوا۔ اس کے نتیجہ میں "ہندو نشاۃ ثانیہ" ہوئی چند دہائیوں کے بعد "مسلم نشاۃ ثانیہ" کا بھی آغاز ہو گیا۔ چند دہائیوں کے اس فرق کی وجہ عام طور پر مسلمانوں کی پسماندگی کو قرار دیا جاتا ہے لیکن اس زمانی فرق کی قرین قیاس وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ جن جگہوں پر نوآبادیاتی تبدیلی کا عمل پہلے شروع ہوا یعنی بنگال' بمبئی اور مدراس! وہاں پر تنخواہ دار طبقہ (salariat) میں مسلمانوں کا تناسب نہ ہونے کے برابر تھا اور یو پی تک نوآبادیاتی اثر بہت بعد میں پہنچا کہ جو مسلم تنخواہ دار طبقے کا مرکز تھا۔ وہاں مسلمان پسماندگی سے کوسوں دور تھے گو کہ آبادی میں ان کا تناسب بہت کم تھا اس کے باوجود تنخواہ دار طبقے میں ان کی پوزیشن کافی مضبوط تھی۔ چنانچہ مسلم نشاۃ ثانیہ کا آغاز یو پی سے ہوا۔

ہندوستان میں ہندو نشاۃ ثانیہ کا آغاز بنگال سے 1830ء کی دہائی میں برہمو سماج کے ظہور کی صورت میں راجہ رام موہن رائے کی فکری لیڈرشپ میں ہوا۔ اس دوران دو اور تحریکیں بھی اٹھیں جن کے مراکز نوآبادیاتی ہندوستان کے دو اہم شہر تھے۔ ویدک سماج کا آغاز مدراس جبکہ پرارتھنا سماج کی شروعات بمبئی سے ہوئی۔ بعض سماجی اینتھرو پالوجسٹ حضرات برہمو سماج کی حقیقت اور مقصد کے بارے میں صحیح رائے قائم کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ تحریک مقامی فکر کے احیاء سے متعلق تھی اور رام موہن رائے نے ہندو مت کے روحانی جوہر کو پھر سے زندہ کرنے اور اسے عقلیت کا لبادہ پہنانے کی کوشش کی۔ (17) اس طرح کی آراء میرے خیال میں ان تحریکوں کے مثبت پہلوؤں کا ادراک کرنے میں ناکامی کا ثبوت فراہم کرتی ہیں۔ یہ کہنا درست نہیں کہ یہ تحریکیں مستقبل میں دیکھنے کی بجائے ناسٹیلجیا کی ماری ہوئی تھیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ان تحریکوں نے بالکل نئے خیالات و افکار کا مذہب کے محاورے میں اظہار کیا۔

ان تحریکوں کے بارے میں ایک بالکل مختلف قسم کی غلط فہمی بھی بہت عام ہے اور وہ یہ کہ ان تحریکوں کے افکار دراصل یورپ سے درآمد کئے ہوئے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ انہیں مقامی ڈبوں میں بند کیا ہوا ہے یعنی یہ افکار مغربی نظریات ہی کی عکاسی کرتے ہیں لہٰذا ایک ثقافت دوسری ثقافت کو یہ خیالات و نظریات منتقل کر رہی تھی۔ ممکن ہے کہ یہ خیال درست ہو کیونکہ نوآبادیاتی شہروں (metropolis) میں لبرل نظریات و افکار تیزی سے پروان چڑھ رہے تھے لیکن اس ضمن میں برطانوی افسران کو موردِ الزام نہیں ٹھہرایا جا سکتا کیونکہ وہ لبرل نظریات کو ہندوستان کے لئے موزوں خیال نہیں کرتے تھے۔ مغربی نظریات کا نوآبادیاتی معاشروں میں منتقل ہونے متعلق "پھیلاؤ کا نظریہ" (Diffusionist theory) اس حقیقت کی نشاندہی کرنے میں قطعاً ناکام رہا ہے کہ ہندوستان میں "ہندو نشاۃ ثانیہ" اور "مسلم نشاۃ ثانیہ" یہاں کی نوآبادیاتی صورتحال کی پیداوار ہیں یعنی نوآبادیاتی حکمرانوں کی دانستہ کاوشوں کا نتیجہ ہیں اس حوالے سے ڈیوڈ کوپف (David Kopf) جو بہت ہی باریک بین محقق ہیں ایسی تحریکوں کے بارے میں کہتے ہیں سیکولر ازم، ہیومن ازم اور عقلیت پرستی (Rationalism)

تھے اور گوکھلے کے ساتھ ان کی دوستی آخر دم تک قائم رہی۔ جناح صاحب نے سیاسی زندگی کا آغاز کانگریس پارٹی کے سرگرم رکن کی حیثیت سے کیا۔ جب 1906ء میں آل انڈیا مسلم لیگ قائم ہوئی تو وہ اس کے بانی ارکان میں سے نہ تھے بلکہ انہوں نے اس تنظیم کی رکنیت 1913ء میں حاصل کی۔ جب مسلم لیگی رہنماؤں نے انہیں اس میں شامل ہونے کی دعوت دی تھی۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب کانگرس اور مسلم لیگ ایک دوسرے کے قریب آ رہی تھیں اور ایک ہی وقت اور ایک ہی جگہ پر ان کے سالانہ اجلاس ہونے لگے تھے۔ اس قربت کا نقطہ عروج 1916ء میں لکھنؤ پیکٹ تھا۔ یہ نہایت ستم ظریفی کی بات ہے کہ اس روز افزوں اتحاد کی کوشش کو مسلم مذہبی تعصب نے سبوتاژ کیا جو مسلم لیگ کی نہیں بلکہ کانگرس کی اختراع تھا۔ اور کانگرس کے اس رویے سے لیگی قیادت بہت نالاں ہوئی۔ یہ سب کچھ گاندھی کے متعصب علماء کی حمایت کرنے کے فیصلے کے باعث ہوا جنہوں نے تحریک خلافت (23-1919ء) کا آغاز کیا تھا۔ اگر سیکولر ذہنیت کے حامل مسلم تنخواہ داروں اور بقیہ مسلمان عوام کے درمیان اگر پھوٹ ڈالنا ہی مقصد تھا اور جہالت کے مارے ہوئے علماء کو منصب قیادت پر فائز کرنا ہی آخری منزل تھی تو کانگرس کو اس سے بہتر اور کوئی موقع نہ مل سکتا تھا۔

یہ سچ ہے کہ مسلم طبقہ امراء یعنی "جاگیردار" ہی دسمبر 1906ء میں ڈھاکہ میں مسلم لیگ کے قیام کے وقت وہاں موجود تھے اور اس تنظیم کی تشکیل انہی کی نگرانی میں عمل میں آئی تھی۔ اس امر نے بہت سے مورخین کو مسلم لیگ کی طبقاتی تشکیل کے بارے میں غلط فہمی میں مبتلا کر دیا ہے (یہ کہ مسلم لیگ مسلم طبقہ امراء کی جماعت تھی) لیکن حقیقت تو یہ تھی کہ مسلم لیگ کی طبقہ امراء سے تعلق رکھنے والے زعماء کے ہاتھوں تشکیل کے بعد اس تنظیم پر مسلم تنخواہ دار طبقے کا تصرف قائم ہو گیا تھا۔ ڈھاکہ میں ابتدائی اجلاس میں علی گڑھ کی دو اہم شخصیات یعنی محسن الملک اور وقار الملک کو جائنٹ سیکرٹری منتخب کیا گیا جبکہ اس کی عبوری کمیٹی (Provisional Committee) میں چالیس فیصد نمائندگی یو پی کی تھی۔ گوکہ یہ لوگ صاحب جائیداد اور اثر و رسوخ والے تھے لیکن تنخواہ داروں کے مقصد سے ان کی

وابستگی بہت گہری تھی۔ بعدازاں 1910ء تک مسلم لیگ کی لیڈرشپ اور اس پر کنٹرول ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں آگیا جو نسبتاً اقتصادی طور پر کمزور پس منظر رکھتے تھے۔ مگر جنہیں ترقی پسندانہ رجحانات کا نمائندہ کہا جاتا ہے اور جن کی قیادت وزیر حسن اور دیگر حضرات کر رہے تھے جو لکھنؤ سے تعلق رکھتے تھے۔ ان لوگوں نے مسلم لیگ کو ایک نئی سمت دی اور ہندوستانی قوم پرست تحریک کے ساتھ تعاون کا اس صورت میں ہاتھ بھی بڑھانے پر آمادگی ظاہر کی اگر وہ مسلم تنخواہ داروں کے حقوق کے تحفظ کی ضمانت دے۔

جناح صاحب کو بھی تین سال بعد یہی عناصر مسلم لیگ میں لے آئے۔ چنانچہ یہ سوچنا غلطی ہو گا کہ مسلم لیگ پر اس کی ابتداء کے بعد چار دہائیوں تک جاگیردار قابض رہے۔ یہی ایک پیچیدہ کہانی کا اہم ترین نقطہ ہے جس کے بارے میں اعلیٰ ادراک پر مبنی تفصیل رابن سن کی عمدہ ترین تصنیف میں موجود ہے جس میں انہوں نے یو پی میں مسلم تحریک کے ابتدائی زمانے کا احاطہ کیا ہے۔ (26) یہ فطری سی بات ہے کہ تمام عظیم سیاسی اور سماجی تحریکوں کی طرح 19 ویں اور 20 ویں صدی کے دوران ہندوستان میں مسلم تاریخ کی بھی مختلف جہات پہلو اور سمتیں تھیں جو کئی دفعہ ایک دوسرے سے گتھم گتھا ہو جاتی تھیں۔ لیکن 20 ویں صدی کی مسلم تحریک کا سب سے اہم نقش کہ جو ہندوستانی سیاست کے نقشے پر کندہ ہو گیا۔ وہ یہ تھا کہ یہ طبقہ (تنخواہ دار) مسلم نیشنلزم کے پیچھے سب سے بڑی قوت بن گیا۔

20 ویں صدی کے ابتدائی عشرے ہی کے دوران ہندوستان میں مسلم سیاست میں کئی وجوہات کی بنا پر تبدیلی آئی۔ اس وقت مسلم تنخواہ داروں نے نوآبادیاتی حکومت کی سرپرستی اور نوازشات پر انحصار کرنا ترک کر دیا۔ انہوں نے اپنی خود کفیل سیاسی تنظیم کی طرف توجہ کرنا شروع کی جس کے لئے تنخواہ داروں نے مسلم پیشہ وروں کی جانب مسلم لیگ کے لئے قیادت کی فراہمی کی غرض سے دیکھنا شروع کیا۔ متوقع آئینی تبدیلیوں نے اس رجحان کو مزید تقویت دی۔ آئینی تبدیلیوں کے نافذ ہونے سے ریاستی ڈھانچے میں نمائندگی حاصل کرنے کے موقع کی امید تھے۔ اور یہ کوئی حادثہ نہ تھا کہ مسلم تنخواہ داروں کی سیاسی تنظیم اسی دہائی (عشرے) میں تشکیل پائی تھی۔ نواب سلیم

اللہ خان کی طرف سے اٹھائے جانے والے قدم نے مسلم تنخواہ داروں کے لئے محض یہ موقع فراہم کر دیا تھا کہ وہ اپنے آپ کو سیاسی طور پر منظم کر سکیں۔

اب مسلم تنخواہ داروں کی اپنی سیاسی شناخت نتھرنے لگی۔ ان کے بنیادی مقاصد یو پی کے اعلیٰ طبقے کے مسلمانوں کے ہی محدود تناظر میں وضع ہوئے کہ جن کی ہندوؤں کے مقابلے میں حالت روبہ زوال تھی اگرچہ وہ اب بھی مراعات یافتہ اقلیت تھے۔ مسلم تنخواہ داروں کے مطالبات افراد کے ایک ایسے گروہ کے مسائل کی نشاندہی کرتے تھے جو مسلم اقلیتی صوبے میں اپنے آپ کو کمزور ہوتا ہوا محسوس کرتے تھے۔ ان کا سب سے اہم اور بڑا مطالبہ مسلمانوں کے لئے جداگانہ انتخابات کا تھا کیونکہ مسلم تنخواہ دار طبقے کو یہ خوف لاحق تھا کہ وہ ہندو اکثریتی صوبے میں ووٹوں کے کم ہونے کے باعث مغلوب ہو جائیں گے۔ رابن سن 20 ویں کی پہلی دہائی کے دوران ظہور پذیر ہونے والی صورتحال کے بارے میں رقم کرتا ہے : "1909ء تک ہندوستانی سیاست میں مسلم تشخص پوری طرح سے ابھر کر پختگی کو پہنچ چکا تھا۔..... یہ اس وجہ سے ہو سکا کیونکہ مسلم سیاسی تنظیم قائم ہو گئی..... (اور) جداگانہ انتخابات کے حصول..... مسلمانوں کے لئے اقتدار میں حصے کو محفوظ ہو جانے..... کے باعث مسلم سیاست کو مزید تحریک ملی۔ (29) جناح جنہوں نے 1913ء میں مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کی تھی صورتحال کو جانچا اور مسلمانوں کے انتخابی حلقے کی اہمیت کو جانا۔ اس کے بعد ہندوستانی قومی تحریک کے اندر رہتے ہوئے مسلمانوں کی ترجمان کے طور پر اپنے تعین کے امکانات کا جائزہ لیا۔ رابن سن کا کہنا ہے "وہ لیگ سے آل کانگرس کے حلقوں کے روابط کا باعث بنے اس مقصد کی تکمیل کے لئے انہیں گوکھلے کے قریبی دوست ہونے کے باعث کافی آسانی ہو گئی۔" (28)

آخرکار 1920ء کی دہائی کے دوران جناح صاحب کانگرس سے مایوس ہونے لگے اس لئے نہیں کہ وہ فرقہ وارانہ سوچ رکھنے والے مسلمان تھے بلکہ وہ تو اس کے بالکل برعکس تھے۔ یہ گاندھی کے زیر قیادت کانگرس تھی جس کی حکمت عملی کی وجہ سے مسلمانوں نے علماء کی قیادت میں خلافت کا علم بلند کیا اور اسی کے نتیجے میں مذہبی

تعصب کا شکار ہوئے۔ اس تحریک اور اس کی وجہ سے مسلمانوں میں جنم لینے والی مذہبی شدت پسندی کانگرس کی حمایت کے بغیر ممکن نہ ہو سکتی تھی۔ جناح صاحب بھی کانگرس کے اس رویے سے خاصے نالاں ہوئے۔ واقعتاً ہندوستان میں بین القومیتی یکجہتی اور یگانگت کو اس سے بڑا نقصان نہیں ہو سکتا تھا جتنا کہ کانگرس کے اس عمل سے ہوا۔ مسلم لیگ نے نہ تو کوئی ایسی حکمت عملی یا اقدام کیا اور نہ ہی وہ ایسا کوئی بھی اقدام کرنے کا ارادہ رکھتی تھی جو مسلمانوں میں فرقہ وارانہ جذبات کو برانگیختہ کر دینے کا باعث بنے اور بعدازاں ردعمل کے طور پر ہندو بھی اسی طرح کا رویہ اپنا لیں۔

دراصل 1937ء کے انتخابات کے بعد کانگرس سے افہام و تفہیم نہ ہو سکنے کے بعد جناح کو اپنی حکمت عملی تبدیل کرنا پڑی۔ اس وقت تک مسلم لیگ کا اثر تنخواہ داروں تک ہی محدود تھا۔ یہی وجہ تھی کہ انتخابات میں وہ موثر فریق کے طور پر نہ ابھر سکی کیونکہ دیہی ووٹوں پر زمینداروں کا مکمل کنٹرول تھا۔ اسی حقیقت کا ادراک حاصل کرنے کے بعد جناح نے زمینداروں کی ہر قیمت پر حمایت حاصل کرنے کا قصد کر لیا چنانچہ انہوں نے ان زمیندار سیاستدانوں سے جو کہ مسلم اکثریتی صوبوں میں اقتدار پر متصرف تھے معاملات طے کرنا شروع کئے۔ جناح صاحب ان (زمیندار سیاستدانوں) کو اس پر قائل کرنے کے لئے کوشاں رہے کہ اور نہیں تو کم از کم وہ مسلم کا لیبل ہی اپنے آپ پر چسپاں کر لیں۔ اس کے عوض جناح صاحب نے انہیں کچھ بھی کرنے کی کھلی چھٹی دے دی اور مسلم لیگ کی مقامی تنظیموں کو ان زمینداروں کے مکمل کنٹرول میں دے دیا۔ اس میں جناح کا مقصد یہ تھا کہ مسلم لیگ کو اگرچہ برائے نام ہی سہی مسلم اکثریتی صوبوں کی "حکمران جماعت" کی حیثیت سے رسماً تسلیم کر لیا جائے۔ اس سے مسلم لیگ کو یہ دعویٰ کہ وہ ہندوستان کے مسلمانوں کی جائز اور واحد ترجمان ہے درست ثابت ہو جائے گا۔

زمینداروں کے ساتھ اتحاد زمینداروں پر مسلم لیگ کے کنٹرول میں تو منتج نہ ہو سکا البتہ مسلم لیگ زمینداروں کے ہاتھوں کا کھلونا بن گئی۔ پنجاب میں شہری مسلم تنخواہ داروں اور بااثر زمینداروں میں واضح فرق تھا۔ سندھ میں سندھی مسلم تنخواہ دار بہت

محدود تعداد میں تھے چنانچہ پنجاب اور سندھ کے زمینداروں اور مسلمان تنخواہ داروں کے باہمی اتحاد میں اول الذکر بڑے حصہ دار تھے اور اقتدار پر زیادہ تر قبضہ انہی عناصر کا تھا۔ یہ اتحاد تنخواہ داروں کی نیشنل لیڈرشپ یعنی جناح اور آل انڈیا مسلم لیگ اور زمینداروں کے درمیان قائم ہوا تھا۔ تنخواہ داروں کی مقامی قیادت کی بہت کم وقعت (اہمیت) تھی۔ مسلم لیگ کی قومی لیڈرشپ کے پاس علاقائی مقتدر عناصر کو دینے کے لئے کچھ تھا یعنی یہ یقین دہائی کہ بعد نوآبادیاتی حکومت کانگرس پارٹی کے ہاتھوں میں نہیں ہو گی (جو کہ اصلاحات اراضی کا پروگرام رکھتی تھی) بلکہ ایسی پارٹی کے پاس عنان اقتدار ہو گی جس کا انحصار انہی پر ہو گا بلکہ انہی کے کنٹرول میں ہو گی اور وہ ان کی بحیثیت طبقہ بقاء کو یقینی بنائے گی۔

تحریک پاکستان کے دوران پنجاب اور سندھ کے زمینداروں اور آل انڈیا مسلم لیگ کے اتحاد کے کریکٹر کے برعکس بنگال اور سندھ کے تنخواہ داروں کی تحریکوں اور آزادی کے بعد ابھرنے والی لسانی و نسلی تحریکوں کے درمیان باہمی تعلق کے کیریکٹر میں بہت فرق تھا۔ اس لئے کہ ان دونوں صورتوں میں ہر دو تنخواہ دار طبقوں اور ان صوبوں کے غالب دیہی طبقوں میں نامیاتی (organic) تعلق تھا۔ کیونکہ نسلی و لسانی (ethnic) بنگالی اور سندھی تنخواہ دار دراصل متمول کاشتکاروں اور ان صوبوں کے چھوٹے یا بڑے زمینداروں کے بیٹے ہی ہوتے تھے۔ لہٰذا تنخواہ داروں اور زمینداروں کے مفادات رشتہ داری کے سبب مشترک ہو جاتے ہیں۔ یہ ستم کی بات ہے کہ طبقاتی تشکیل یا طبقاتی ادغام (class alignment) کے سوالوں پر غور کیا جاتا ہے تو ایسے نامیاتی رشتوں کو نظرانداز کر دیا جاتا ہے اور معاشرے کو مختلف حصوں میں تقسیم کر کے تجزیہ کیا جاتا ہے تو ایسے گروہوں کو الگ الگ کمپارٹمنٹس میں بانٹ دیا جاتا ہے حالانکہ معاملہ ایسا ہرگز نہیں۔ وہ زمیندار اور متمول کاشتکار جو اپنے بیٹوں کو اچھی تعلیم دلا سکتے ہیں وہ بعدازاں انہیں سرکاری ملازمت دلانے اور پھر ترقی کی راہ پر آگے بڑھانے پر زیادہ توجہ دیتے ہیں۔ مسلم اکثریتی صوبوں میں زمینداروں کے 1940ء کی دہائی کے اختتامی سالوں میں مسلم لیگ کی حمایت کرنے کے فیصلہ کا محرک اس سے قطعی

طور پر مختلف تھا جو محرک بعد کے سالوں میں بنگالی اور سندھی تحریکوں کے لئے زمینداروں کی حمایت کا سبب بنی۔

جناح صاحب مسلم اکثریتی صوبوں کے سیاسی ناخداؤں یعنی بڑے بڑے زمینداروں کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے جواباً" یہ لوگ جناح صاحب یا مرکزی مسلم لیگ کو یہ رعایت دینے کے لئے تیار نہ ہوتے تھے کہ وہ ان کے سیاسی حلقہ اثر میں دخل اندازی کر سکیں۔ پنجاب میں جناب سکندر پیکٹ جو 1937ء میں یونینسٹ پارٹی اور مسلم لیگ کے درمیان ہوا اس طرح کی یک طرفہ افہام و تفہیم میں سے ایک تھا۔ یونینسٹ پارٹی دراصل مسلمان' ہندو اور سکھ زمینداروں کے اتحاد پر مبنی ایک تنظیم تھی مسلمان یونینسٹوں کی مسلم لیگ کے ساتھ برائے نام وابستگی کے جواب میں لیگ یونینسٹ پارٹی کے لیڈر سکندر حیات کی مکمل طور پر دست نگر بن کر رہ گئی۔ شہری۔ دیہاتی مخاصمت پنجاب کی سیاست کا نمایاں ترین پہلو تھی اور دیہی زمیندار شہری تنخواہ داروں سے کینہ رکھتے تھے جو اس وقت تک مسلم لیگ میں اکثریت میں تھے۔ اس سے قبل جب یونینسٹ پارٹی پر سر فضل حسین کا کنٹرول تھا تو پارٹی پنجاب کی سیاست کو غیر فرقہ وارانہ رکھنے کا پختہ عزم رکھتی تھی۔ سر فضل حسین کا قریبی ترین رفیق کار اور مصاحب خاص چوہدری چھوٹو رام تھا جو مذہباً" ہندو تھا اسی طرح فضل حسین کا ایک اور دوست سر سندر سنگھ مجیٹھیہ تھا سندر سنگھ مجیٹھیہ پنجاب کے معروف سکھ زمیندار گھرانے کا فرد تھا۔ اگرچہ فضل حسین مسلم تنخواہ داروں کے ارکان کی سرپرستی کے لئے تیار تھا لیکن وہ اور اس کے رفقاء شہریوں سے خار کھاتے تھے اور انہیں یہ ہرگز پسند نہ تھا کہ وہ ان کے اقتدار میں شریک ہونے کی کوشش کریں۔ اقبال نے بھی 1935ء میں اپنی ایک تقریر میں فضل حسین کے شہری طبقہ کے لئے تعصب کا شکوہ کیا تھا اسی طرح کے خیال کا اظہار ملک برکت علی نے بھی کیا یہ دونوں حضرات مسلم لیگ کے شہری سپوت تھے۔ (29) بعدازاں اقبال نے متعدد بار جناح سے بھی اس بات پر احتجاج کیا کہ انہوں نے فضل حسین کے جانشین سکندر حیات سے معاہدہ کر لیا تھا۔ اکتوبر اور نومبر 1937ء کے درمیانی عرصے میں اقبال نے جناح کو کئی خط لکھے جن میں

شکوہ کرتے ہوئے ایک جگہ لکھتے ہیں کہ 'سر سکندر لیگ اور پراونشل پارلیمانی بورڈ پر مکمل کنٹرول سے کم کسی بھی طرح آمادہ نہیں۔' (30) جناح نے اس معاملے میں دانشمندانہ خاموشی اختیار کئے رکھی اور اقبال کے خطوط کا جواب نہ دیا۔ لیگ کو سکندر حیات خان اور دیگر یونینسٹوں کے حوالے کرنے کے بعد ان کے پاس اب کہنے کو کچھ نہ تھا۔

سندھ میں صورتحال کافی مختلف تھی کیونکہ وہاں پر مسلم تنخواہ داروں کی مقامی بنیاد (base) پنجاب کی نسبت بہت ہی محدود تھی۔ وہاں پر مسلم لیگ کی شہری لیڈرشپ خصوصاً کراچی میں غیر سندھیوں پر مشتمل تھی جبکہ دیہی و لسانی اور نسلی سندھی لیڈرشپ متصادم گروہوں میں بٹی ہوئی تھی ان گروہوں کی قیادت بالترتیب غلام حسین ہدایت اللہ اور جی ایم سید کے ہاتھوں میں تھی۔ اپنی سماجی تشکیل کے لحاظ سے ہدایت اللہ کے زیر قیادت گروہ پنجاب کی یونینسٹ پارٹی سے مشابہہ تھا۔ جناح صاحب نے ہدایت اللہ دھڑے سے معاملہ کرنے کی ٹھانی جو کہ اپنے حریف کے مقابلے میں زیادہ طاقتور تھا۔ لیکن یہ فیصلہ بعید تلخ تھا۔ جناح نے پارٹی میں اپنے رفقائے کار کے بارے میں اپنے خیالات بڑے رازدارانہ انداز میں گورنر سندھ سر ہیو ڈاؤ (Sir Hugh Dow) پر افشا کئے (جس سے سلطنت برطانیہ کے خدام سے جناح صاحب کے تعلقات کی واضح عکاسی ہوتی ہے) ڈاؤ ایک خفیہ خط میں وائسرائے ہند لارڈ ویول کو سیاسی پیش رفت کے حوالے سے رقم کرتا ہے۔

> جناح نے کراچی میں خاصا طویل قیام کیا..... اور 'رہنماؤں' کے ساتھ لمبی میٹنگیں کیں..... جناح ان سب کو بہت ناپسند کرتے ہیں (ایک مرتبہ انہوں نے مجھ سے یہ کہا کہ وہ ان سب کو محض 5 لاکھ روپے میں خرید سکتے ہیں جواباً" میں نے کہا کہ میں یہ کام کہیں سستے داموں میں کر سکتا ہوں) انہیں اس بات پر تشویش ہے کہ وہ جس بھی شخص کو لیگ کا ٹکٹ دیں وہ کہیں شکست سے دوچار نہ ہو جائے۔ اس حوالے سے انہیں اس کی

پرواہ نہیں کی امیدوار کی لیگ سے غیر مشروط وفاداری ہے یا
نہیں۔ (31)

جناح درحقیقت یہی چاہتے تھے کہ صوبائی حکومتوں پر کسی طرح سے مسلم لیگ کا لیبل چسپاں ہو جائے۔

اس حکمت عملی سے حاصل ہونے والے وقتی فوائد سے تو انکار ممکن نہیں۔ کیونکہ اسی کے باعث جناح کی آل انڈیا پوزیشن کو جواز مل گیا اور ان کی سودے بازی کی صلاحیت میں بھی اضافہ ہوا۔ جہاں اس بات کا تعلق ہے کہ صوبائی سیاست پر غلبہ رکھنے والے عناصر نے آخر مسلم لیگ کی سیادت کو قبول کی۔ یہ وضاحت طلب نقطہ ہے۔ یہ مسلم لیگ کی ووٹ حاصل کرنے کی صلاحیت بہت محدود تھی اور اپنے اپنے علاقوں میں تو دیہی زمیندار ہی ووٹوں پر اپنا کنٹرول قائم کئے ہوئے تھے۔ دراصل سندھ اور پنجاب کے بڑے زمینداروں کے لئے مسلم لیگ میں جو بھی کشش تھی اسے تبھی سمجھا جا سکتا ہے اگر ہم طویل دورانیہ میں در آنے والے سیاسی امکانات میں متوقع بنیادی تبدیلی پر غور کریں۔ اس سے قبل ان زمینداروں کی نظریں زیادہ دور مستقبل تک نہ جا پاتی تھیں علاوہ ازیں ان کی سیاسی دلچسپی صوبائی سطح تک ہی محدود تھی۔ لیکن آزادی کے امکان نے انہیں صوبائی افق سے آگے تک دیکھنے پر مجبور کر دیا اور بعض تو دوسرے زمیندار سیاستدانوں سے پہلے ہی خطرہ بھانپ گئے تھے۔ اب یہ واضح ہو چکا تھا کہ نوآبادیاتی دور کا جلد یا بدیر خاتمہ ہو جائے گا۔ چنانچہ اپنے نوآبادیاتی سرپرستوں کے چلے جانے کے بعد ان زمینداروں کو کانگرس راج کا سامنا کرنا پڑے گا جو زرعی اصلاحات سے اپنی کمٹ منٹ کا اظہار دو ٹوک الفاظ میں کر چکی تھی۔ لہٰذا اپنی طبقاتی پوزیشن کو برقرار رکھنے کے لئے ان زمینداروں کے لئے ضروری ہو گیا تھا کہ وہ مرکز میں انڈین نیشنل کانگرس کی بجائے مسلم لیگ کی حکومت کے قیام کے لئے متحرک ہوں۔ اور اگر اس کے لئے پاکستان کا قیام ضروری تھا تو وہ بھی انہیں منظور تھا۔ اس کے لئے کوئی شکل ہو یا جغرافیائی تبدیلی انہیں اس کی پرواہ نہ تھی بلکہ انہیں تو اپنی بقاء کی فکر لاحق تھی جس کے لئے مسلم لیگ بہتر ذریعہ ثابت ہو سکتی تھی کیونکہ اس کا

مکمل انحصار زمیندار طبقے پر ہی تھا۔ اور اگر مسلم اکثریتی صوبوں کی کیسی ہی تشکیل کیوں نہ ہو طاقت اور اقتدار انہی کے ہاتھوں میں رہے گا۔ مسلم لیگ سے اس تعلق میں نظریے کا کوئی دخل نہ تھا بلکہ یہ زمینداروں کا طبقاتی مفاد تھا جس بنا پر وہ سب لیگ میں شامل ہونا شروع ہو گئے۔ جب آزادی کا ظہور واضح طور پر دکھائی نہ دے رہا تھا اس وقت تک لیگ کی سیاست میں ان زمینداروں کو کوئی دلچسپی محسوس نہ ہوئی۔ یہ تو آزادی کے واضح حقیقت بن جانے کے بعد انہوں نے جوق در جوق مسلم لیگ میں شامل ہونا شروع کیا اور جلد ہی مسلم لیگ پر ان کا مکمل قبضہ ہو گیا۔

جب جناح نے پاکستان کا نعرہ بلند کیا تو ان کے مخالفین نے بہت سی تسلسل کے ساتھ یہ شکوہ کیا کہ جناح صاحب اس کی وضاحت نہیں کر رہے کہ پاکستان دراصل کس نوعیت کا ملک ہو گا۔ ایک کہنہ مشق سیاستدان کی حیثیت سے جناح نے مستقبل سے متعلق اپنے تمام ارادوں اور پروگرام کو واضح طور پر نشر کر دینا مناسب نہ سمجھا تھا۔ لیکن یہ معلوم کر لینا کچھ زیادہ مشکل نہ تھا کہ وہ مسلم اکثریتی صوبوں کو گروہی تشکیل دینے کے بعد انہیں ایک حد تک علاقائی خود مختاری دینے کا ارادہ رکھتے ہیں۔ وہ اس خود مختاری کو انڈین فیڈرل یونین کے اندر رہتے ہوئے حاصل کرنے کے خواہاں تھے بجائے اس کے ہندوستان کی تقسیم کر دی جائے۔ خصوصاً اگر اس کے نتیجے میں پنجاب اور بنگال کی بھی تقسیم ہو جائے۔ اور یہ کہ وہ انڈین فیڈرل یونین کے اندر رہتے ہوئے ہی ایک علاقائی گروہ بندی (regional grouping) کی صورت میں پاکستان کی تشکیل سے ہی کافی خوش تھے جس کی توثیق ان کے تین تہی (Three-Tier) کابینہ مشن کو بلا تامل قبول کر لینے سے ہوتی ہے جو اپریل 1946ء کو پیش کیا گیا تھا۔ لیکن کانگرس نے اس پیشکش کو ٹھکرا دیا تھا۔ اس طرح کے حل کی صورت میں مرکز کمزور ہو جاتا اور انڈین نیشنل کانگرس اور ہندوستانی بورژوا کا ہندوستان میں پلانڈ ڈویلپمنٹ (Planned Development) کا بنیادی مقصد دھرے کا دھرا ہی رہ جاتا: چنانچہ کانگرس کے کابینہ مشن کو مسترد کر دینے کے فیصلے کو صحیح قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ اس سے ہندوستان میں منصوبہ جاتی (Planned) صنعتی ترقی کا عمل جاری ہو سکا۔ مسلم لیگ کے

لئے فیڈرل یونین کی طرح کا حل خصوصی طور پر یو پی اور دیگر مسلم اقلیتی صوبوں کے مسلمانوں کے نقطہ نظر سے بہت اہم تھا کیونکہ ایسی صورت میں ان میں اور مسلم اکثریتی صوبوں کے مقتدر مسلمانوں کے درمیان رابطہ ممکن ہو جاتا۔ یہ "ایک دوسرے کو یرغمال بنا کر رکھنے" کا نظریہ اس خیال پر مبنی تھا کہ مسلم اکثریتی زون میں غیر مسلموں کی حالت اور تحفظ غیر مسلم اکثریتی زون میں مسلمانوں کی حالت و تحفظ کی ضمانت ہو گا۔ دونوں جوانب اقلیتی قومیتیں ہی تمام حالات کی گردش کا تعین کرتیں۔ مزید برآں اگر یو پی کے مسلمانوں کے تحفظ اور مفادات ہی کا سوال تھا جنہیں کہ تحریک پاکستان کی ریڑھ کی ہڈی کہا جا سکتا ہے تو پاکستان جس بھی شکل میں ہوتا لازمی بات ہے کہ دینی ریاست (Theocracy) پھر بھی نہ ہوتا۔

جناح نے مسلسل مذہبی ریاست کے بارے میں تصورات کی مخالفت کی اور سیکولر ریاست کے قیام سے متعلق اپنی کمٹ منٹ کے صریح اظہار میں کبھی ہچکچاہٹ ظاہر نہ کی۔ فروری 1938ء میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں کہ جو مسلم تنخواہ داروں کا مرکز تھا طلباء سے خطاب کرتے ہوئے انہوں نے کہا: "لیگ کا اہم ترین کام یہ ہے کہ اس نے آپ کو مسلمانوں میں رجعت پسند عنصر سے آزاد کر دیا ہے مزید برآں یہ سوچ بھی پیدا کر دی ہے کہ وہ جو کہ خود غرضی پر مبنی کھیل کھیلتے ہیں وہ غداری کا ارتکاب کرتے ہیں۔ اس (لیگ) نے یقیناً مولوی اور مولاناؤں پر مشتمل ناپسندیدہ عناصر سے آپ کو چھٹکارا دلا دیا ہے۔ (32) انہوں نے بارہا اس بات کا اعادہ کیا کہ پاکستان میں 'ذات' اعتقاد اور فرقہ و مذہب' کی بنیاد پر کسی کو کسی پر کوئی امتیاز نہ ہو گا۔ عائشہ جلال نے جناح کے سیاسی کردار کا اپنی معروف تصنیف (Sole Spokesman) میں تجزیہ کرتے ہوئے کم از کم دو مواقع کی نشاندہی کی جب جناح نے مسلم لیگ کو "دو قومی نظریے" سے منسلک کر دینے کی کوششوں کی پرزور طریقے سے مزاحمت کی۔ (33) 11 اگست 1947ء کو پاکستان دستور ساز اسمبلی کے افتتاحی اجلاس سے جناح کا خطاب دراصل پاکستان کو سیکولر ریاست بنانے کی نوید تھی۔ چنانچہ نئی ریاست کے مرکزی فورم سے خطاب کرتے ہوئے انہوں نے کہا:

> آپ کسی بھی ذات' مذہب یا فکر سے تعلق رکھتے ہوں۔
> اس کا ریاستی امور سے کوئی تعلق نہیں..... ہم اس بنیادی اصول
> سے ابتداء کرتے ہیں کہ ہم سب ایک ہی ریاست کے شہری
> ہیں---- میرے خیال میں ہمیں اسی نظریے کو مقدم رکھنا
> چاہئے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ہندوؤ ہندوؤ نہیں رہیں گے
> اور مسلمان مسلمان نہیں رہیں گے۔ نہ مذہبی نقطہ نظر سے کیونکہ
> یہ ہر شخص کا ذاتی معاملہ ہے بلکہ سیاسی نقطہ نظر سے بھی سب
> ہی ریاست کے شہری ہیں۔ (34)

سیکولر اصول کو پاکستان کی بنیاد قرار دینے سے متعلق اس سے زیادہ واضح بیان ہو ہی نہیں سکتا۔

چنانچہ آج کے پاکستان کے صحیح معنوں میں وارث اور اس کے نظریے کے حقیقی امین سیکولر ازم پر یقین رکھنے والے افراد ہی ہیں۔ ان میں سے بہت سے باعمل مسلمان بھی ہیں جو سیاسی مقاصد کے حصول کے لئے اسلامی نظریے کے استعمال کو مسترد کرتے ہیں۔ اگر ابھرتے ہوئے مسلم تنخواہ داروں کا پہلے پہل نظریہ اسلامی جدیدیت تھا تو اب وہ ایک علم و دانش کی تحریک کے طور پر زندہ نہیں رہا۔ اسلامی جدیدیت ایک مختصر سے گروہ (طلوع اسلام گروپ) تک ہی محدود ہو گئی ہے جس کی قیادت غلام احمد پرویز کے ہاتھوں میں ہے (غلام احمد پرویز کا کچھ عرصہ قبل انتقال ہو چکا ہے۔ اب طلوع اسلام سے متاثر افراد کا گروہ بھی تقریباً ختم ہو چکا ہے) اب تو اسلامی جدیدیت کے بنیادی نظریات بھی قصہ پارینہ بن گئے ہیں۔ پھر بھی اس گروہ کی کوشش یہی رہی ہے کہ اپنے نظریات کو سیکولر ازم کے قالب میں ڈھالتے رہیں۔ پاکستان کی صورتحال کو سمجھنے کے لئے معروف اسلامی سکالر روزنتھال کے اس بیان کو درج کیا جائے اگرچہ پاکستان کے بارے میں اس کا یہ تجزیہ برسوں پرانا ہے۔ اس کے اپنے الفاظ میں:

> میرا کہنا یہ ہے کہ نوجوان طلباء و طالبات میں سے حقیقی
> اسلامی ریاست کے قیام کے حق میں بہت ہی کم لوگ ہوں اگر

ریاست محض برائے نام اسلامی ہو تو انہیں اس پر کوئی اعتراض نہ ہو گا۔ ان کی اکثریت کی اسلام سے وابستگی سراسر ذاتی مسئلہ ہے یا پھر وہ اس جانب بے اعتنائی کا رویہ رکھتے ہیں یا اسے عہد حاضر سے مطابقت نہ رکھنے کے باعث مسترد کر دیتے ہیں جس کے باعث وحدت کی بجائے مغائرت اور انتشار برپا ہو جائے گا۔ (35)

کچھ ہی عرصہ قبل اس مسئلے پر سبط حسن نے اپنی تصنیف 'نوید فکر' (36) میں تجزیاتی انداز میں بحث کی ہے اور وہ بھی انہی نتائج پر پہنچے ہیں۔

پاکستان میں اسلام

مسلم لسانی و نسلی عصبیت (ethnicity) پاکستان کے قیام کے اپنے بنیادی مقصد کے حصول کے بعد بھی قائم رہی اگر مسلم تنخواہ دار طبقہ کو اب ہندوؤں کی مخالفت کا سامنا نہیں تھا۔ بلکہ پاکستان بن جانے کے بعد ایک نئے غالب لسانی و نسلی (ethnic) گروہ ظہور میں آیا جو کہ مقتدر پنجابیوں پر مبنی تھا جواباً" تقسیم ہند سے پہلے کے مسلم تنخواہ دار طبقے نے بھی اپنی مختلف نسلی و لسانی گروہوں کی شکل میں تشکیل نو کی۔ مثلاً بنگالی' سندھی' پٹھان اور بلوچ! یہ سب نئی ریاست میں مراعات سے محروم لوگ تھے۔ یہ سب اپنے لئے وسائل میں سے جائز حصہ مانگتے تھے۔ وہ مسلم نسلی و گروہی شناخت کو تقسیم سے پہلے کے عہد میں چھوڑ آئے تھے۔ اب علاقائی مسئلہ پاکستانی سیاست میں اہم ترین مسئلہ تھا جس پر اسلامی نظریے کا نعرہ لگا کر پردہ ڈالنے کی بھونڈی کوشش کی گئی تاکہ ان کے علیحدہ علاقائی اور ثقافتی تشخص کو بلا جواز ثابت کیا جا سکے۔

علاقائی بنیادوں پر مراعات اور محرومی پر مبنی ایک تازہ سلسلہ شروع ہو چکا تھا۔ اگرچہ مشرقی پاکستانی تعداد میں 41.9 ملین تھے جبکہ مغربی پاکستانیوں کی تعداد 33.7 ملین تھی (1951ء کی مردم شماری کے مطابق) لیکن سرکاری ملازمتوں میں ان دو علاقوں کا حصہ عدم مطابقت کا منہ بولتا ثبوت تھا۔ 1948ء میں سی ایس پی کیڈر (Cadre) کی اعلیٰ ملازمتوں میں مشرقی پاکستانیوں کا حصہ 11 فیصد تھا۔ سی ایس پی ہی بیوروکریسی اور ریاستی

ڈھانچے کو کنٹرول کیا کرتے تھے۔ فوج میں مشرقی پاکستانیوں کا حصہ مضحکہ خیز حد تک کم تھا یعنی اس میں صرف 1.5 فیصد مشرقی پاکستانی تھے مزید برآں تمام پرائیویٹ مسلم فرقوں کے اثاثہ جات میں مشرقی پاکستانیوں کا حصہ محض 3.5 فیصد تھا۔ (37) علاوہ ازیں قیام پاکستان کے کچھ ہی عرصہ بعد پورے مشرقی پاکستان میں سیاسی تشدد کی بھرپور لہر دوڑ گئی۔ جب فروری 1952ء میں بنگالی لسانی تحریک ڈرامائی قوت کے ساتھ پھوٹ پڑی تو کچھ دنوں کے لئے صوبے میں حکومت مکمل طور پر بے بس ہو کر رہ گئی۔ اس دوران ہر بنگالی جو کہ سرکاری ملازم تھا ہڑتال پر چلا گیا۔ یہ بات خصوصی اہمیت کی حامل ہے کہ یہ لسانی تحریک ڈھاکہ یونیورسٹی کے کیمپس سے شروع ہوئی تھی۔ اس تحریک نے مسلم لیگ کا یہ دعویٰ بھی غلط ثابت کر دیا کہ وہ مشرقی پاکستان کی نمائندہ جماعت ہے 1954ء کے صوبائی انتخابات میں حکمران جماعت (مسلم لیگ) 309 میں سے صرف 10 نشستیں حاصل کر سکی۔ حالانکہ اس عرصے میں حزب اختلاف کی جماعتوں کو ظلم و ستم کا نشانہ بنایا جاتا رہا اور یونائیٹڈ فرنٹ (جگنو فرنٹ) کے متعدد کامیابی سے ہمکنار ہونے والے امیدوار انتخابات کے وقت قید میں تھے۔ اس کے باوجود جگنو فرنٹ جو بنگالی نیشنلزم کا نعرہ بلند کر کے انتخابات میں حصہ لینے کے لئے میدان میں اتری، تھی بے مثل کامیابی سے سرفراز ہوئی۔ جلد ہی سندھی' پٹھان اور بلوچ تحریکیں بھی اسی نہج پر پیش رفت کرتی ہوئی دکھائی دینے لگیں۔

پاکستان میں پہلے پہل جناح صاحب کی مروجہ سیکولر روایت برقرار رہی۔ مارچ 1949ء میں دستور ساز اسمبلی میں 'قرارداد مقاصد' کو متعارف کراتے وقت وزیراعظم لیاقت علی خان نے کہا: 'عوام ہی طاقت اور اقتدار کے حامل ہیں اور اس کا فطری نتیجہ یہی ہو گا کہ کسی بھی قسم کا مذہبی ریاست کا خطرہ از حد خود تحلیل ہو کر رہ جائے گا۔' (38) ڈاکومنٹس اینڈ سپیچز آن دی کانسٹیوشن آف پاکستان (Documents and Speeches on the Constitution of Pakistan) کے ایڈیٹر بی ڈبلیو چوہدری نے جو کہ خود بھی اسلامی نظریے کا بڑا چیمپئن تھا یہ شکوہ کیا کہ 'آئین کے پہلے مسودے (جو بنیادی اصولوں کی کمیٹی کی عبوری رپورٹ تھی جسے 1950ء میں

مکمل کر کے منظر عام پر لایا گیا تھا) اس سے علماء ناخوش ہیں کیونکہ مجوزہ آئین میں اسلامی دفعات نہ ہونے کے برابر ہیں۔ (39)

پاکستان کے معرض وجود میں آ جانے کے بعد جونہی پنجابیوں کی حکمرانی کے خلاف علاقائی احتجاج شروع ہوا تو نظریاتی انداز فکر میں تبدیلی رونما ہونے لگی۔ یکدم اسلام اور اسلامی اخوت و بھائی چارے کے تصورات کی بھرپور انداز میں ترویج کی گئی۔ بنگالیوں' پٹھانوں' سندھیوں اور بلوچوں کی طرف سے علاقائی اور لسانی و نسلی شناخت کی بنیادوں پر کئے جانے والے کسی بھی قسم کے مطالبے کو حب الوطنی کے سراسر منافی قرار دے دیا گیا کیونکہ مقتدر طبقے کی طرف سے تواتر و تسلسل کے ساتھ یہ پرچار کیا جانے لگا تھا کہ تمام پاکستانی اسلام کی رو سے ایک دوسرے کے بھائی ہیں۔ پنجاب سے تعلق رکھنے والے مقتدر گروہ ہی کی خواہشات کے پیش نظر آئینی تجاویز پر نظر ثانی کی گئی اور انہیں دوبارہ سے ضبط تحریر میں لایا گیا۔ چوہدری خوشی سے نہال ہو کر یہ رپورٹ کرتا ہے کہ آئین کے دوسرے مسودے (1952ء میں پیش کی جانے والی بنیادی حقوق کی کمیٹی کی رپورٹ) میں مجوزہ آئین میں اسلامی دفعات کو خاصی بڑی تعداد میں شامل کیا گیا اور جس کی سب سے عمدہ خصوصیت علماء بورڈ کا قیام تھا جو اس کا جائزہ لے گا کہ آیا کوئی قانون قرآن اور سینٹ کے منافی تو نہیں۔' (40)

اس عمدہ خصوصیت کا حتمی نتیجہ یہی نکلا کہ "تعلیمات اسلامیہ" کا ایک بورڈ قائم ہو گیا جس کا کردار سراسر مشاورتی تھا وہ بھی صرف صفحہ قرطاس کی حد تک کیونکہ عملی طور پر تعلیمات اسلامیہ کا بورڈ کبھی وجود نہ پا سکا کیونکہ بیوروکریسی اور فوج کے گٹھ جوڑ (oligarchy) کو یہ قطعاً" منظور نہ تھا کہ مولوی اس کے ساتھ طاقت میں شریک ہو جائیں۔ لٰہذا اسلامائزیشن کے نعرے کے سالوں تک مسلسل استعمال کا صرف یہی نتیجہ نکل سکا کہ ملک کا نام جمہوریہ پاکستان سے اسلامی جمہوریہ پاکستان رکھ دیا گیا اور آئین میں یہ دفعہ شامل کر دی گئی کہ ملک کا صدر مسلمان ہو گا لیکن حکمران طبقہ (بیوروکریسی اور فوج پر مشتمل گٹھ جوڑ) اسلامی نظریہ سے وابستگی رکھنے والے مذہبی عناصر کو مزید کسی بھی قسم کی رعایت دینے کو ہرگز تیار نہ تھا۔ البتہ اپنے مقصد کے حصول کے لئے

غالب پنجابی مقتدر ٹولے نے 'اسلامی' پاکستان کے نعرے کا خوب استعمال کیا اور مقصد اس کے سوائے اور کچھ نہ تھا کہ علاقائی تحریکوں کو بے جواز ثابت کیا جائے جس کے لئے مذہب اور علماء (مولویوں) کا بے دریغ استعمال کیا گیا۔

پورے ملک کا سیکولر موڈ اور میلان اس وقت واضح ہو کر سامنے آیا جب 1970ء میں منعقد ہونے والے پہلے عام انتخابات میں 'اسلام کی شیدائی' جماعتیں بری طرح پٹ گئیں۔ سیکولر خطوط پر منظم عوامی لیگ جو کہ سراسر بنگالیوں کی نمائندہ جماعت تھی اور اسے مغربی پاکستان میں ذرہ برابر پذیرائی نہ ہو سکی تھی مشرقی پاکستان میں پوری طرح فاتح رہی۔ وہاں عوامی لیگ کو ایک کے علاوہ باقی تمام نشستوں پر کامیابی حاصل ہوئی۔ مغربی پاکستان میں پاکستان پیپلز پارٹی اپنے روٹی کپڑا اور مکان کے سیکولر نعرے کی بنا پر خاص طور پر پنجاب اور سندھ میں حیران کن فتح سے ہمکنار ہوئی جبکہ بائیں بازو کی جماعت نیشنل پارٹی کی کارکردگی بلوچستان اور سرحد میں کافی حوصلہ افزاء رہی۔ ان جماعتوں کے برعکس اسلامی پارٹیاں بری طرح سے ناکام ہوئیں۔

بنگالی تحریک بالاخر بنگلہ دیش کی آزادی پر منتج ہوئی۔ بنگالی تنخواہ دار (Salariat) دراصل اس تحریک کا ہراول دستہ تھے اگرچہ اس کی جڑیں مشرقی پاکستان کے دیہات میں بھی بہت گہری تھیں۔ ایک دیہی آبادی والے علاقے میں (کہ جہاں کی آبادی 1960ء میں تقریباً 5 فیصد تھی) بنگالی تنخواہ داروں کی بڑی اکثریت متمول کاشتکاروں یا پھر زمیندار اشرافیہ کے بیٹے تھے جنہیں دیہات میں رہنے والے عوام کی ٹھوس حمایت حاصل تھی۔ بعد میں تقریباً یہی کچھ سندھ میں ہوا۔ سندھ میں چلنے والی تحریک بھی صریحاً" سیکولر تھی۔

سندھی تنخواہ داروں کو بھی تقریباً تمام دیہی آبادی کی حمایت حاصل ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے بنگال کی صورتحال تھی۔ سندھیوں کی شکایات میں وقت کے ساتھ ساتھ اضافہ ہوتا جا رہا ہے۔ سندھی زمیندار اور چھوٹے کسان دونوں دریائے سندھ سے حاصل ہونے والے پانی کی تقسیم میں اپنے جائز حصے کا مطالبہ کرتے ہیں انہیں تمام تر شدت کے ساتھ یہ احساس ہے کہ سندھیوں کو پانی کے جائز حصے سے محروم رکھا جا رہا

ہے۔ وہ سندھی کھیت مزدور یا مزارعین جو کاشتکاری کے عمل میں زرعی مشینری کے استعمال کے باعث اپنے روایتی ذریعہ روزگار سے ہاتھ دھو بیٹھنے کے باعث شہروں کا رخ کرنے پر مجبور ہو گئے تاکہ وہاں جا کر محنت مزدوری کریں لیکن سندھ کا شہری معاشرہ جو کہ زیادہ تر کراچی۔ حیدر آباد اور سکھر جیسے بڑے صنعتی شہروں پر مشتمل ہے غیر سندھیوں کی غالب اکثریت کا حامل ہے بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہو گا کہ سندھ کے شہر غیر سندھی ہو گئے ہیں جن میں سندھی بیگانہ اور اجنبی ہو چکے ہیں چنانچہ وہاں پر انہیں مزدوری یا دیگر چھوٹی موٹی ملازمتیں بھی میسر نہیں کیونکہ ان پر بھی پنجاب اور صوبہ سرحد کے لوگ متصرف ہیں اس طرح سندھیوں کے تمام طبقات ہر طرح کی شکایات اور رنجشوں کی تجسیم بنے ہوئے ہیں۔ انہی شکایات کا 1983ء کی تحریک کے دوران عملی مظاہرہ دیکھنا میں آیا جب تمام سندھی طبقات نے مجتمع ہو کر تحریک برائے بحالی جمہوریت (MRD) میں حصہ لیا۔ یہ تحریک محض سندھی تنخواہ داروں تک ہی محدود ہی رہی۔ لیکن یہ تحریک سندھ میں سکونت پذیر ملازمت پیشہ غیر سندھی طبقات کو اپنے دائرہ اثر میں لانے پر آمادہ نہ کر سکی۔ لہٰذا شہروں میں یہ تحریک بے اثر ہو کر رہ گئی۔ حال ہی میں سندھ میں چلنے والی اس تحریک کے رہنماؤں نے کہ جو اس مسئلہ سے واقفیت رکھتے ہیں سندھی (ethnicity) لسانی و نسلی بنیادوں کی نئی توجیح کی ہے جس کے مطابق سندھی شہروں میں بسنے والے مہاجر بھی سندھی ہی ہیں۔ ان کے کہنے کے مطابق سندھی ہونے کے لئے لسانی و نسلی بنیاد کی بجائے علاقے سے وابستگی (Roots) اہمیت کی حامل ہوتی ہے۔ چونکہ مہاجر اب سندھ ہی کے رہائش ہیں اور اسی سرزمین سے وابستہ ہیں لہٰذا وہ بھی سندھی ہیں۔ لیکن پنجابیوں خصوصاً بیوروکریٹوں اور فوجیوں کہ جنہوں نے سندھ میں زرعی اراضی الاٹ کروا لی ہے اور مزید پنجابیوں کو اپنے ملازمین کے طور پر یہاں لا کر بسا لیا ہے ان کا معاملہ دوسرا ہے۔ ان سندھی حضرات کے نزدیک تو یہاں پر حملہ آوروں اور فاتحین کے روپ میں آن دھمکے ہیں اور انہیں ہر صورت میں واپس پنجاب لوٹنا ہو گا نیز سندھ کی اراضی کو بھی سندھیوں کو واپس کرنا ہو گا۔

ضیاء الحق کے عنان اقتدار سنبھال لینے کے بعد ایک اور پہلو جس کا استعمال مشاہدے میں آیا وہ فوج کے ریاستی ڈھانچے پر قابض ہونے کے عمل کے لئے جواز کو تلاش کرنا تھا جس کے لئے اسلامی نظریے کو استعمال کیا گیا۔ انتخابات کروانے سے خوفزدہ فوجی جنرل نے بالاخر اللہ کی جانب رجوع کیا۔ لیکن اس کے لئے محض نعرہ بازی پر ہی قانع ہو جانے کی بجائے عملی طور پر بھی کچھ نہ کچھ کر کے دکھانا ضروری تھا تاکہ سنکی عوام کو اس پر قائل کیا جا سکے کہ وہ اسلام کے نفاذ میں سنجیدہ ہے۔ اس کے باوجود جنرل ضیاء کچھ زیادہ تبدیلی نہ لا سکا خاص طور پر معیشت کو اسلامی قالب میں ڈھالنا اس کے لئے ممکن نہ ہو سکا۔ اسے بعد نو آبادیاتی سرمایہ دارانہ معیشت کی نگرانی کی ذمہ داری سونپی گئی تھی جس کے اپنے قواعد و ضوابط ہوتے ہیں جنہیں جنرل ضیاء نہ تو نظر انداز کر سکتا تھا اور نہ ہی مسترد کر سکتا تھا۔ لہٰذا اسے چند علامتی تبدیلیوں پر ہی قناعت کرنا پڑی۔ معاشی میدان میں وہ کوئی بھی قابل ذکر اصلاحات یا تبدیلی نہ لا سکا۔ 1980ء میں ترمیمی آرڈیننس کے ذریعے جب شرعی عدالتوں کو قائم کرنے کے لئے صدارتی حکم نامہ صادر ہوا جس میں تمام قوانین کو شریعت سے ہم آہنگ کرنے کی ہدایت بھی کی گئی تھی تو سیکشن 203 اے کے سب سیکشن (سی) کے تحت کاروبار معیشت کو بالکل حذف کر دیا گیا۔

اسلامائزیشن کے نام پر حکومت زیادہ سے زیادہ کاسمیٹکس تبدیلیاں ہی کر سکی اگرچہ کاسمیٹک یعنی بناوٹی تبدیلیوں کی اصطلاح بھی مناسب نہیں لگتی کیونکہ ایسی ہی تبدیلیوں کی آڑ میں حدود آرڈیننس کے تحت وحشیانہ سزاؤں کا ارتکاب کیا گیا۔ حکومت نے علامتی اور عملی دو طرح بڑے سوچے سمجھے انداز میں پاکستانی معاشرے میں عورتوں کے رتبے اور مراعات کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنانا شروع کیا۔ جس کے رد عمل کے طور پر خواتین کی تحریک کا آغاز ہوا جس نے ایسی قوت کو جنم دیا جس کی پاکستان کی تاریخ میں اس سے پہلے مثال نہیں ملتی تھی۔ ایک اقدام جسے صحیح معنوں میں بناوٹی اور مصنوعی قرار دیا جا سکتا ہے 'سود سے پاک بنکاری' تھی جس پر حکومت نے اپنی اسلامائزیشن کے اقدامات میں قابل قدر کارنامہ قرار دیا۔ بینکوں کے لئے یہ ضروری قرار دیا گیا کہ وہ

سود، وصول کرنے کی بجائے صارفین کی اشیاء (جائیداد) خرید لیں جو کہ دوسری صورت میں 'قرض' کے عوض رہن رکھی جاتی تھی۔ اور ان اشیاء کو دوبارہ انہی کو مہنگے داموں بیچ دیں۔ اس طرح جائیداد یا کسی بھی شے کو خرید کر فروخت کر دینے میں جو فرق ہو گا اسے منافع کا نام دیا گیا جو کہ اسلام کے خلاف نہ تھا اگرچہ عملی طور پر سود اور اس (منافع) میں کوئی فرق نہیں۔ اس طرح یہ ایسی بناوٹی تبدیلیاں تھیں جن کا مروجہ بنیادی ڈھانچے پر قطعاً کوئی اثر نہ ہوا۔

ضیاء حکومت اپنی اسلامائزیشن کی پالیسی میں 1984ء تک اپنے اختتامی مرحلے تک آن پہنچی۔ نظریہ پاکستان کے حوالے سے اپنی کٹرپن پر مبنی پاکستان کی بنیاد پر مبنی دلیل کو ضیاء الحق نے اپنی حکومت کے لئے جواز (Legitimacy) کی خاطر استعمال کیا۔ لیکن اس سے حکومت کے لئے مسائل میں بہت زیادہ اضافہ ہوا۔ کیونکہ اس سے بعض بھولے نظریاتی افراد اور کچھ اسلامی بنیاد پرستوں کی توقعات میں بیحد اضافہ ہوا کہ جنہیں پورا کرنا قرین مصلحت تھا۔ ضیاء حکومت کے مذہبی رجعت پسندی کے مارے ہوئے حامی جلد ہی اس سے مایوس ہو گئے خاص طور پر جب انہیں (1985ء کے) انتخابات میں ہزیمت اٹھانا پڑی۔ چنانچہ ان عناصر نے اسی حکومت پر کڑی تنقید کرنا شروع کر دی جس نے اب تک ان کی سرپرستی کی اور انہیں تحفظ بھی فراہم کیا۔ جلد ہی ایسے آثار بھی رونما ہونا شروع ہو گئے جن سے معلوم ہوتا تھا کہ جیسے حکومت اسلامی نظریے کے اپنے نعرے کو پس پشت ڈال رہی ہو اور اپنے وجود کے جواز کے طور پر کوئی متبادل راہ ڈھونڈ رہی ہو۔ اسی کوشش میں حکومت انتخابات کے ذریعے ایک ایسی اسمبلی وجود میں لے آئی جس پر اسے مکمل کنٹرول تھا۔ یہ انتخابات ایسے حالات میں ہوئے جب تمام حزب اختلاف کی جماعتوں پر پابندی عائد تھی اور ان کے کارکن قید میں تھے۔

REFERENCES

1. See Ram Gopal, *Indian Muslims* (London. 1959). Ch. 11 for an Indian nationalist view, and R. Dutt, India

Today (Bombay, 1970), pp. 456-9 and D. N. Pritt 'India', in *Labour Monthly*, xxiv (April 1942), for the Communist view. This view was reiterated by R. Palme Dutt, 'India and Pakistan', in *Lahour monthly*, xxviii (March 1946).

2. G. Adhikari, *Pakistan and Indian National Unity* (Bombay, 1943) and also R. Palme Dutt, 'Notes of the Month', *Labour Monthly*, xxiv (September 1942).
3. Y. Gankovsky and L. Gordon-Polanskaya, *A History of Pakistan* (Lahore, n.d.).
4. Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam* (London, 1982).
5. H. A. Alavi, 'The State in Post-Colonial Societies', *New Left Review* 74 July-August 1972, reprinted in Kathleen Gough and H. Sharma (eds), *Imperialism and Revolution in South Asia* (1973), and in H. Goulbourne, *Politics and the State in the Third World* (London, 1979).
6. B. T. McCully, *English Education and the Origins of Indian Nationalism* (Williamsburg, 1940), and Aparna Basu. *The Growth of Education and Political Development in India 1897-1920* (Delhi, 1974).
7. Francis Robinson, *Separatism Among Indian Muslims: The Politics of the UP, Muslims 1860-1923* (Cambridge, 1974), p. 46.
8. For an analysis of the role of the bureaucratic-military oligarchy in Pakistan see Hamza Alavi, 'Class and State in Pakistan', in R. N. Gardezi and J. Rashid (eds), Pakistan: *The Roots of Dictatorship: 'The Political Economy of a Praetorian State* (London, 1983). Within the bureaucracy, controlled by the CSP cadres, has been

largely under-mined. Punjabs dominate both the military as well as the civil bureacracy.

9. Abdul Hamid, *Muslim Separatism in India* (Lahore, 1967).
10. McKim Marriott, *Caste Ranking and Community Structure in Five Regions of India and Pakistan* (Poona, 1960).
11. Aparna Basu, *The Growth of Education.* P. 151.
12. Report of the Court of Inquiry... into *the Punjab Disturbances*, 1953.
    (Munir Report) Lahore: Government of West Pakistan Press, 1954). P. 219.
13. Zia-ul-Hassan Faruqi, *The Deoband School and the Demand Pakistan* (London, 1963); Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900* (Princeton, 1982), passim.
14. David Gilmartin, 'Religious Leadership and the Pakistan Movement in the Punjab', in *Modern Asian Studies,* Vol. xiii, No.3 (1979): Barbara Metcalf (ed.), *Moral Conduct and Authority* (London, 1984)- articles by David Gilmartin and Richard Eaton.
15. For an account of political factions dominated by landlords and pirs, see Hamza Alavi, 'Politics of Dependence: A Village in West Punjab', *South Asian Review, vol. iv, no. 4* (January 1971).
16. Iftikhar Ahmad, *Pakistan General Elections 1970* (Lahore, 1976).
17. Clarence Maloney, *Peoples of South Asia* (New York, 1974), p. 506.
18. David Kopf, *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind* (Princeton, 1979).

19. Christian W. Troll, *Sayyied Ahmad Khan: A Reinterpreation of Muslim Theology* (Karachi, 1979), p. 18 and n. 75.
20. Sir Syed Ahmad Khan, *Rah-e-Sunnat dar Radd-e-Bid' at, Tasanif-e-Ahmadiya vol. I* (Aligarh, 1883).
21. Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore, 1958 reprint).
22. Ibid. p. 173.
23. Ibid. p. 174.
24. Ibid. pp. 175-6.
25. K. K. Aziz, *Party Politics in Pakistan 1947-58* (Islamabad, 1976). pp. 143-4.
26. Francis Robinson, *Separatism,* passim.
27. Ibid. pp. 173-5.
28. Ibid. p. 252.
29. Azim Husain, *Fazl-I-Husain: A Political Biography* (Bombay, 1946). pp. 315-16.
30. Mohammad Iqbal, *Letters of Iqbal to Jinnah* (Lahore, 1963). pp. 28-32.
31. Dow to Wavell, 20 September 1945, *Fortnightly Reports-Sind, LIP & 115-261, Jan.-Dec. 1945, India Office Records.*
32. Jamil-ud-Din Ahmad (ed.), *Speeches and Writings of Mr. Jinnah, vol. I,* (6th edition, Lahore, 1960), p. 43.
33. Ayesha Jalal, *The Sole Spokesman: Jinnah, Muslim League and the Demand for Pakistan* (Cambridge, 1985), pp. 95-6.
34. G. W. Choudhury (ed.), *Documents and Speeches on the Constitution of Pakistan* (Dacca, 1967), pp. 21-2.
35. E. I. J. Resenthal, *Islam and the Modern National State* (Cambridge, 1965). pp. 245.

36. S. Sibte Hassan, *Naveed-e-Fikr,* (Urdu) (Karachi, 1983).
37. Rounaq Jhena. *Pakistan: A Failure in National Integration* (London, 1972). pp. 25-7.
38. G. W. Choudhury, *Documents and Speeches.* P. 25.
39. Ibid. p. 30.
40. Ibid. p. 31.

پاکستان: شناخت کی تلاش

ڈاکٹر مبارک علی

1947ء میں تقسیم کے بعد ہی سے پاکستان کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ وہ ہندوستان کے مقابلہ میں اپنی علیحدہ شناخت کو کن بنیادوں پر تشکیل دے۔ ہندوستان کے مقابلہ میں پاکستان کو اپنی علیحدگی قائم کرنے میں کئی دشواریاں تھیں۔ سب سے پہلی مشکل تو یہ تھی کہ ملک کا ایک نیا نام تھا کہ جس سے دنیا کے بہت سے لوگ ابھی واقف نہیں ہوئے تھے۔ دوسرے یہ کہ تہذیبی اور ثقافتی طور پر ہندوستان کو دنیا میں جو مقام ملا ہوا تھا' اور اس کی روایات اور رواداری کے بارے میں جو رومانوی تصورات اور خیالات لوگوں میں موجود تھے' پاکستان اس لحاظ سے اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا تھا۔ اس لئے ایک طرح سے پاکستان کو اپنی علیحدہ شناخت کو قائم کرنا ضروری تھا۔ کیونکہ دوسری صورت میں خطرہ یہ تھا کہ وہ ہندوستان کی دائرہ میں آ کر کہیں گم نام نہ ہو جائے' یا اس کی حیثیت کم نہ ہو جائے' یا اس کے سائے میں رہتے ہوئے اس کی کوئی شناخت ہی نہ ابھرے۔ لہٰذا ان حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے ابتدا ہی سے یہ کوشش ہوئی کہ اس نئے وجود میں آنے والے ملک کو ہندوستان کے مقابلہ میں ایک نئی شناخت اور شکل دی جائے۔

لہٰذا اولین مرحلہ میں پاکستان نے ضروری سمجھا کہ اس کی شناخت اسلامی ہو' جس کو دو قومی نظریہ کی مدد سے ایک مربوط شکل دی جائے۔ کیونکہ دو قومی نظریہ بنیاد تھی کہ جس پر پاکستان کے حصول کے لئے جدوجہد کی گئی تھی۔ اس کے پس منظر میں یہ خیال بھی کار فرما تھا کہ پاکستان کے دونوں حصوں کو یعنی مغربی اور مشرقی پاکستان کو "

اسلام" اور دو قومی نظریہ کی بنیاد پر ہی متحد اور ایک کر کے رکھا جا سکتا ہے۔

اس کے بعد دوسرے مرحلہ پر یہ کوشش کی گئی کہ وہ علاقے جو پاکستان کے حصے میں آئے' ان کو ہندوستان سے علیحدہ اور منفرد ثابت کیا جائے' اور تاریخی طور پر انہیں ہندوستان سے علیحدہ کر کے نئی شناخت دی جائے۔ لہٰذا جغرافیائی طور پر اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ مغربی پاکستان شروع ہی سے برصغیر ہندوستان سے علیحدہ خطہ رہا ہے۔ اس لحاظ سے تاریخی طور پر بھی اس خطہ کی اپنی خصوصیات ہیں' ان وجوہات کی بنا پر پاکستان کا بحیثیت ایک علیحدہ اور آزاد ملک کے وجود میں آنا' ایک جغرافیائی اور تاریخی حقیقت ہے۔ مغربی پاکستان کی حد تک اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی۔ مگر مسئلہ مشرقی پاکستان کا تھا' جس کو اس دائرہ میں لانا مشکل ہو رہا تھا' یہ مسئلہ اس وقت حل ہو گیا کہ جب 1971ء میں بنگلہ دیش کا قیام عمل میں آیا اور وہ ایک آزاد ملک کی حیثیت اختیار کر گیا۔ اس کے بعد سے مغربی پاکستان صرف "پاکستان" ہو گیا۔

1947ء سے 1971ء تک پاکستان مختلف سیاسی بحرانوں سے گزرا' خصوصیت کے ساتھ فوجی حکومتوں کی وجہ سے ریاست کا روایتی ڈھانچہ بدلا' جس کی وجہ سے بیوروکریسی اور سیاستدان متاثر ہوئے' انہیں اپنا کردار' اور اپنے عمل کو نئی صورت حال میں بدلنا پڑا۔ پاکستان کے ابتدائی سالوں میں (1958-1947ء) جب کہ پاکستان کو ایک نئے ملک کی وجہ سے سیاسی' معاشی' اور سماجی مشکلات کا سامنا تھا۔ اس دوران میں بیوروکریسی ایک طاقت ور ادارے کی حیثیت سے ابھری' کیونکہ اس کی طاقت کو چیلنج کرنے والی کوئی سیاسی قیادت نہیں تھی۔ ان حالات میں بیوروکریسی نے تمام اختیارات اپنے ہاتھ میں لے کر' اپنی مراعات کو بڑھایا اور ملک کی انتظامیہ کو اپنے مفادات کے تحت چلایا۔ لیکن جب 1958ء میں فوجی حکومت قائم ہوئی۔ اور ملک میں مارشل لاء لگایا گیا۔ تو اب فوج اور بیوروکریسی نے مل کر حکومت پر اپنے اقتدار کو مستحکم کیا۔ اس وقت تک ان دونوں اداروں کی روایات پر کولونیل ازم کی زبردست چھاپ تھی۔ لہٰذا ان کے کردار اور خیالات میں سیکولر نظریات حاوی تھے' جس کی وجہ سے انہوں نے علماء اور مذہبی عناصر کو حکومت و اقتدار سے دور رکھا۔

پاکستان کی تاریخ کا تیسرا مرحلہ بڑا نازک اور بحران تھا۔ یہ 1970ء کی دہائی تھی کہ جب ایوب خان نے استعفیٰ دے کر حکومت کی باگ دوڑ جنرل یحییٰ خان کے حوالے کر دی۔ مشرقی پاکستان کی سیاسی بے چینی اور سیاسی بحران نے ارباب اقتدار کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیا کہ ملک کی سالمیت کو کیسے باقی رکھا جائے؟ بجائے اس کے کہ مشرقی پاکستان کے مسائل کا سیاسی و معاشی حل ڈھونڈا جاتا' کوشش یہ کی گئی کہ انہیں مذہب کے نام پر متحد رکھا جائے۔ یہ وہ پس منظر تھا کہ جس میں "نظریہ پاکستان" کی تشکیل ہوئی۔ اگرچہ "نظریہ پاکستان" مشرقی پاکستان کی علیحدگی اور بنگلہ دیش کے قیام کو نہیں روک سکا۔ لیکن بعد میں آنے والی جمہوری اور فوجی دونوں طرز کی حکومتوں نے اس نظریہ کو اپنے مفادات کے لئے پوری طرح سے استعمال کیا اور خود کو نظریہ پاکستان کے حامی اور محافظ کی حیثیت سے پیش کر کے' اپنی حکومتوں کا جواز تلاش کیا۔

اس مقالہ میں اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ نظریہ پاکستان' اور اس کے ارتقائی مراحل کا جائزہ لیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ موجودہ حالات میں اس کی کیا شکل ہے' اور اس کو حکومت و ریاست کس طرح سے پیش کرتی ہے؟

نظریہ پاکستان کی تشکیل

"نظریہ پاکستان" کی اصطلاح کا استعمال پہلے پہلے اس وقت شروع ہوا کہ جب مشرقی پاکستان میں' مغربی پاکستان کے استحصال اور حکومت کے خلاف تحریک چلائی جا رہی تھی۔ اس تحریک کا مقصد یہ تھا کہ مشرقی پاکستان کو زیادہ سے زیادہ اختیارات دے کر صوبائی خود مختاری دی جائے تاکہ وہ مغربی پاکستان کے سیاسی تسلط سے آزاد ہو سکے۔ اس سے پہلے "اسلامی نظریہ" کی اصطلاح کو استعمال کیا جاتا تھا۔ جس کا سیاسی مقصد یہ تھا کہ ملک کے دونوں حصوں کو مذہب کے نام پر متحد رکھا جائے۔ لیکن وقت کے ساتھ' اور بنگال کی محرومیوں کے ساتھ ساتھ ان میں جو سیاسی شعور آیا' اس نے مغربی پاکستان کے تسلط کے خلاف جس نظریہ کو جنم دیا وہ "بنگالی قوم پرستی" تھی کہ جس کی بنیاد مذہب پر نہیں بلکہ زبان پر تھی۔ لہٰذا ان حالات میں "اسلامی نظریہ" اور اس کی بنیاد پر بنگالیوں

کو ساتھ رکھنے کی کوشش ناکام ہو گئی۔ لہٰذا اس کی جگہ اب ''نظریہ پاکستان'' کی اصطلاح کو استعمال میں لایا گیا۔ اس نئی اصطلاح میں اب اسلام خطرے میں نہیں تھا' بلکہ ملک (پاکستان) خطرے میں تھا۔ اس لئے ضرورت اس بات کی تھی کہ ملک کی سالمیت کو برقرار رکھا جائے۔ لیکن اس کے پس منظر میں' اسلام اس نظریہ کا ایک اہم عنصر رہا کہ جو مغربی اور مشرقی حصوں کے اتحاد کی علامت تھا۔

1971ء میں ریڈیو پاکستان نے گیارہ مشہور دانش وروں اور اسکالرز کے لیکچرز کو نشر کیا کہ جو نظریہ پاکستان سے متعلق تھے۔ ان لیکچرز کے مقاصد کو بیان کرتے ہوئے کہا گیا کہ:

''مشرقی پاکستان میں اس وقت جو کچھ ہو رہا ہے اس کا تجزیہ پیش کیا جائے۔ اور پاکستان کے ان دشمن عناصر کو سامنے لایا جائے کہ جو اس ملک کے قیام سے ہی اس کی جڑوں کو اکھاڑنے اور ہماری قومیت کو ختم کرنے کی سازش میں مصروف ہیں۔'' (1)

ان تقاریر میں تمام مقررین نے ''نظریہ پاکستان'' کی اصطلاح اور اس کے اغراض و مقاصد کو بتاتے ہوئے' مشرقی پاکستان کی صورت حال کو مدنظر رکھتے ہوئے' دونوں صوبوں کے عوام سے اپیل کی کہ وہ اس ملک کو مشترکہ نظریات کی بنیاد پر متحد رکھیں۔ تقریباً تمام ہی مقررین نے اس نظریہ کو بانی پاکستان محمد علی جناح کی تقاریر کے حوالوں سے لوگوں کے لئے قابل قبول بنانے کی کوشش کی۔ مثلاً آئی۔ ایچ۔ قریشی نے اپنی تقریر میں کہا کہ:

> قائداعظم اس بات کو بطور دلیل پیش کر سکتے تھے کہ یہ علاقے جو اس وقت پاکستان میں ہیں' ایک طویل تاریخی عمل کے دوران ان کی تاریخ بالکل مختلف طور پر تشکیل ہوئی ہے۔ اس وجہ سے لوگوں کے کردار کی جو خصوصیات ہیں وہ برصغیر کے دوسرے لوگوں سے بالکل مختلف ہیں۔ لیکن اس قسم کے دلائل ان کے ذہن میں اس وقت نہیں آئے۔ انہوں نے ایک ہی بات کہی کہ مسلمان دوسروں سے مختلف ہیں' کیونکہ وہ مسلمان ہیں'

اس وجہ سے مختلف نہیں کہ وہ بنگالی ہیں' یا سندھی' پنجابی اور پٹھان ہیں' ان کے مختلف ہونے کی سادہ دلیل یہ ہے کہ وہ مسلمان ہیں۔ آخر وہ کون سی بات تھی کہ جس کی وجہ سے مسلمان انہیں مختلف نظر آئے؟ اس فرق کی بنیادی بات یہ تھی کہ ان کی زندگی کا پورا لائحہ عمل سچائی پر قائم ہے' جو اسلام کی تعلیمات کا اہم نظریہ حیات ہے۔ (2)

آئی۔ ایچ۔ قریشی نے اس پر بھی زور دیا کہ پاکستان کو ایک نظریہ یا آئیڈیالوجی کی ضرورت ہے' تاکہ وہ ان چیلنجوں کا مقابلہ کر سکے کہ جو اسے درپیش ہیں۔

میں یہ کہتا ہوں کہ بغیر نظریات کے قومیں مردہ اور بے حس ہوتی ہیں۔ قوموں کو اپنے اندر ایک مشن کے احساس کو زندہ رکھنا چاہئے۔ اگر وہ حقیقتاً ایک زندہ قوم کی مانند رہنا چاہتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس ملک کی بقا کا انحصار اسلام پر ہے۔ اگر کسی بھی طرح سے اسلام کمزور ہوتا ہے۔ تو اس کا مطلب پاکستان کی کمزوری ہے۔ اگر ہم چاہتے ہیں کہ ایک مشترک کلچر کو پیدا کریں' تو ہمیں اس حقیقت سے انکار نہیں کرنا چاہئے کہ وہ کلچر اسلام میں ہے۔ (3)

ایک دوسرے مقرر جاوید اقبال' جو کہ علامہ اقبال کے فرزند ہیں' انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ پاکستان کی آئیڈیالوجی میں' اگر مسلمان بحیثیت مجموعی صاحب اقتدار ہوتے ہیں تو ایک جائز عمل ہے' ان کا کہنا ہے کہ "چونکہ مسلمان اکثریت میں ہیں۔ اس لئے وہ اس مطالبہ میں حق بجانب ہیں کہ مملکت کا صدر صرف مسلمان ہو..... اس طرح سے یہ ان کا حق ہے کہ اگر وہ یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ ریاست اس قسم کے قوانین کا نفاذ کرے' اور ان کے بچوں کے لئے اس قسم کا تعلیمی نظام قائم کرے جو کہ مسلمان شہریوں کی روحانی اور اخلاقی اقدار کی ترویج اور فلاح و بہبود کے لئے ضروری ہو۔" (4)

1971ء میں جب پاکستان دو ٹکڑے ہوا' تو اس کے نتیجہ میں دو قومی نظریہ' او
اسلام بحیثیت نظریہ کے شدید صدمہ سے دوچار ہوا۔ پاکستان کے دانشور اس مرحلہ پر
ایک تذبذب میں مبتلا تھے۔ اگر وہ ان نظریات کی ناکامی کو تسلیم کر لیتے ہیں' تو اس کے
نتیجہ میں پوری تحریک پاکستان کی تاریخ متاثر ہوتی ہے' اگر اس کی صداقت کو اب تک
باقی رکھنا چاہیں تو پھر اس کے لئے کیا دلائل دیں۔ اس لئے نظریات کے تحفظ کے لئے
جو دلیل دی گئی وہ یہ تھی کہ ان کو کبھی بھی حکومت اور حکمران طبقوں نے صدق دل'
اور خلوص سے نافذ ہی نہیں کیا بلکہ ان کو اپنے مفادات کے لئے استعمال کرتے ہوئے'
ان کو مسخ کیا۔ اس دلیل کو شریف المجاہد نے اس طرح پیش کیا ہے:

> پاکستان کی مختلف حکومتوں نے' اسلام کو اپنی غیر مقبول
> پالیسیوں پر عمل درآمد کرنے کے لئے بری طرح سے استعمال کیا'
> اس میں سرفہرست ایوب خان کی حکومت تھی۔ یہی نہیں بلکہ
> اسلام کے ذریعہ حالات کو جوں کا توں رکھنے کی بھی کوشش کی
> گئی۔ اس کو آمرانہ یا نیم آمرانہ حکومتوں کے قیام کا جواز بھی بنایا
> گیا' اور اس کو حکمران طبقوں نے اپنے ذاتی مفادات پورے
> کرنے کے لئے بھی استعمال کیا۔ اسلام کا یہ استحصال جو مختلف
> حکومتوں' اور ذاتی مفادات کے حامل لوگوں نے کیا۔ اس کی وجہ
> سے لوگ اس نظریہ سے ہی بدظن ہو گئے۔ (5)

اسلامائزیشن کا عمل

پاکستان میں اسلامائزیشن کی بنیاد ان وعدوں' نعروں اور اعلانات پر تھی کہ جو مسلم
لیگ اور اس کے راہنماؤں کی جانب سے تحریک پاکستان کے دوران بار بار کئے گئے تھے
کہ پاکستان کے قیام کے بعد ایک اسلامی فلاحی ریاست کا قیام عمل میں لایا جائے گا۔
پاکستان کے قیام کے بعد' منطقی طور پر یہ توقعات کی گئی تھیں کہ مذہب کے نام پر جو
ملک بنایا گیا ہے۔ اب اس میں اسلامی نظام کا نفاذ ہونا چاہیئے۔ لیکن تقسیم کے اعلان کے

بعد 11- اگست 1947ء کو قائداعظم محمد علی جناح نے دستور ساز اسمبلی میں جو تقریر کی- اس میں انہوں نے مذہبی ریاست کے بجائے ایک سیکولر ریاست کا خاکہ پیش کیا- اور ایک ایسی پاکستانی قوم کی بات کی کہ جس میں ہر مذہب و عقیدے کے لوگ شامل ہوں گے اور مذہب لوگوں کا نجی معاملہ ہو گا- (6)

جناح کی اس تقریر نے مسلم لیگ کے حلقوں میں کھلبلی مچا دی- نہ صرف سیاسی راہنما' بلکہ پاکستان کی بیوروکریسی بھی اس تقریر کے بعد پریشان ہو گئی- کیونکہ اس تقریر نے پاکستان کے اس نظریہ پر کاری ضرب لگائی کہ جس کے تحت یہ کہا گیا تھا کہ یہ ملک صرف مسلمانوں کے لئے بنایا گیا ہے- لہٰذا بیوروکریسی کی جانب سے یہ کوشش کی گئی کہ اس تقریر کو سنسر کر دیا جائے اور اس کی اشاعت کو روک دیا جائے- اس مقصد کے تحت اخباروں کو پریس ایڈوائس بھیجی گئی کہ اس تقریر کو نہ چھاپا جائے- اس پر ڈان اخبار کے ایڈیٹر الطاف حسین نے انفارمیشن ڈیپارٹمنٹ کو دھمکی دی کہ اگر اس پریس ایڈوائس کو واپس نہیں لیا گیا' تو وہ جناح صاحب سے مل کر ان کو پوری تفصیلات سے آگاہ کریں گے- اس دھمکی کا اثر یہ ہوا کہ اخبارات کو یہ اجازت دے دی گئی کہ وہ اس تقریر کو چھاپ سکتے ہیں-

اس کے بعد سے جناح صاحب کی یہ تقریر اسلام پسندوں اور سیکولر ذہن رکھنے والوں کے درمیان ایک متنازعہ مسئلہ بنی ہوئی ہے- اسلام پسند حلقے اس تقریر کی تاویل اپنے نقطہ نظر سے کرتے ہیں- ان کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اس تقریر کا ایک خاص اور وقتی مقصد تھا- اور وہ یہ تھا کہ جناح صاحب پاکستان میں رہنے والی مذہبی اقلیتوں کو ان کے تحفظ کا یقین دلانا چاہتے تھے- اس لحاظ سے اس کی حیثیت ایک پیغام کی سی تھی- یہ کوئی ملک کی پالیسی کے بارے میں کوئی اعلان نامہ نہیں تھا- "اس کے علاوہ یہ ناانصافی ہو گی کہ ان کے خیالات کو ان کے ایک بیان کی بنیاد پر دیکھا اور پرکھا جائے- اس سلسلہ میں ان کی دوسری تقاریر کو بھی دیکھنے کی ضرورت ہے-" منظور احمد نے اس بات کو کہتے ہوئے جناح صاحب کی تقاریر سے کئی اقتباسات دیئے ہیں کہ جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ پاکستان کو ایک اسلامی ریاست کی شکل میں دیکھنا چاہتے تھے- (8)

اس تقریر نے پاکستانی معاشرے میں کافی کنفیوژن پھیلایا ہے۔ کیونکہ پاکستان ایک ایسا پس ماندہ معاشرہ ہے کہ جہاں نظریات و افکار کو' ان کی اپنی تاریخی اور ذہنی حیثیت میں دیکھنے کے بجائے افراد کے نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ اور انہیں اچھا یا برا اس لئے سمجھا جاتا ہے کہ ان کے بارے میں راہنماؤں نے کیا کہا ہے۔ اسی وجہ سے پاکستان میں دائیں اور بائیں بازو کے دانشور نظریات و افکار کی اہمیت سے ہٹ کر' ان کو راہنماؤں کے فرمودات کی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ اب ان کے بارے میں جو رائے بڑی شخصیتوں اور لیڈروں نے دے دی ہے اسے بغیر کسی تنقید اور تجزیہ کے تسلیم کر لیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ قائداعظم محمد علی جناح کی شخصیت اس قدر عظیم ہو گئی ہے کہ ان کے بیانات اور تقاریر کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا جاتا ہے کہ پاکستان ایک سیکولر ریاست ہو یا اسلامی۔ جیسا کہ ان حالات میں ہوتا ہے۔ دونوں جانب سے دانشور اپنے مطلب کی باتیں ان کی تقاریر اور بیانات سے اخذ کر کے اپنے ایجنڈے کا پروپیگنڈا کرتے ہیں۔ ان متنازعہ بیانات اور تقاریر کی وجہ سے ایک عام آدمی کے لئے یہ مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ یہ فیصلہ کر سکے کہ جناح صاحب آخر کیا چاہتے تھے؟ اس بحث و مباحثہ کے نتیجہ میں نظریات و افکار کی روح ختم ہو جاتی ہے' اور آخر میں سوائے کنفیوژن کے اور کچھ باقی نہیں رہتا ہے۔

جب 1949ء میں قرارداد مقاصد پاس ہوئی۔ تو یہ دلیل دی گئی کہ اس قرارداد کے بعد جناح صاحب کی 11- اگست والی تقریر کو رد کر دیا گیا اور یہ فیصلہ ہو گیا کہ پاکستان کی ریاست کیا ہو گی؟ لیکن ان تمام باتوں اور حالات کی تبدیلی کے باوجود یہ تقریر دائیں بازو اور حکمران طبقوں کے لئے ایک مصیبت رہی' اور اس کے اثر کو زائل کرنے کے لئے بار بار نئی نئی وضاحتیں دی گئیں۔ کہا یہ گیا کہ یہ ایک تقریر' جناح صاحب کے دوسرے بیانات اور تقاریر کو دیکھتے ہوئے' ان کے خیالات سے ہٹی ہوئی تھی' اس لئے اس کی کوئی زیادہ اہمیت نہیں۔ ایک بات یہ بھی کہی گئی کہ جب یہ تقریر کی گئی تو اس وقت جناح صاحب شدید بیمار تھے (یعنی بیماری کی حالت میں ان کی دماغی کیفیت درست نہیں تھی) جسٹس منیر نے اس تقریر کے بارے میں کہا کہ

"مجھ سے یہ کہا گیا کہ یہ تقریر شیطان کے اثر سے ان پر نازل ہوئی تھی۔" (9)
ذوالفقار علی بھٹو نے سپریم کورٹ میں بیان دیتے ہوئے کہا کہ "وزیر اطلاعات جنرل شیر علی نے اس بات کی کوشش کی کہ اس تقریر کو جلا دیا جائے یا سرکاری دستاویزات سے اسے غائب کرا دیا جائے۔" (10) ضیاء الحق کے زمانے میں شریف المجاہد جو کہ اس وقت قائداعظم اکیڈمی کے ڈائریکٹر تھے' انہوں نے قائداعظم کی جو بائیو گرافی لکھی ہے' اس میں اس تقریر کے تعلق سے وہ جناح کو چیلنج کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اسلام کے بارے میں ان کو کوئی زیادہ علم نہ تھا۔ اس لئے وہ اسلام کے بارے میں کوئی رائے دینے یا فیصلہ کرنے کے اہل نہیں تھے:

> اگرچہ وہ اسلام کے پرسنل لاز کے ماہر تھے' لیکن وہ اسلامی فقہ اور قوانین کی پیچیدگیوں اور الجھنوں کے مکمل طور پر واقف نہیں تھے۔ نہ ہی وہ اسلامی روایات سے آگاہ تھے۔ نہ ہی شعوری طور پر وہ مختلف اسلامی نظریات و افکار کی پیچیدگیوں' اور اسلام کے ارتقاء کے دوران جو تاریخی حقائق برصغیر ہندوستان اور اسلامی دنیا میں وقوع پذیر ہوئے۔ ان کے بارے میں علم رکھتے تھے..... اس لئے ان سے یہ توقع کرنا کہ وہ اسلامی تصور ریاست اور جدید مغربی سیاسی نظریات کو ہم آہنگ کر سکتے ہیں۔ یا ان دو نظریات میں جو اختلافات اور علیحدگیاں ہیں ان کو آپس میں ملا سکتے ہیں۔ اس کی ان سے توقع کرنا ایک ناممکن کو ممکن بنانا تھا۔ یہ کام ایک نظریات دان کا ہے' اور یہ ایک یقینی بات ہے کہ جناح اس کردار کے لئے نہیں بنائے گئے تھے۔ (11)

ان تمام وضاحتوں اور دلیلوں کے باوجود 11- اگست کی تقریر آج بھی دائیں بازو اور اسلام پسندوں کے لئے ایک مسئلہ بنی ہوئی ہے۔ اس لئے جب بھی اس تقریر کا حوالہ دیا جاتا ہے تو روایت پرست لوگ اس سے پریشان ہو کر اپنے دفاع میں دلیلیں دینے میں مصروف ہو جاتے ہیں۔

جناح کی وفات کے بعد' لیاقت علی خاں کی شخصیت بحیثیت وزیراعظم اور سیاسی راہنما کے اہمیت کی حامل ہو گئی' مگر وہ سیاسی معاملات اور عوام میں اپنے اثر و رسوخ میں جناح کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے۔ اس لئے جب ان پر علماء کی جانب سے دباؤ ڈالا گیا کہ ملک کا دستور اسلامی ہونا چاہئے۔ تو وہ ان کا پوری طرح سے مقابلہ نہیں کر سکے۔ اس سمت میں پہلا قدم یہ اٹھایا گیا کہ 1949ء میں دستور ساز اسمبلی نے "قرارداد مقاصد" کی منظوری دی' جس میں واضح طور پر اس کا اعلان کیا گیا کہ اقتدار اعلیٰ خدا کے پاس ہے۔ اس نے عوام کی جانب سے پاکستانی ریاست کو یہ اتھارٹی دی ہے کہ وہ اس کے دیئے قوانین کے دائرے میں رہتے ہوئے کام کرے۔ قرارداد مقاصد پر جب دستور ساز اسمبلی میں بحث کی گئی تو مشرقی پاکستان کے ہندو ممبران نے اس پر سخت تنقید کی۔ بی۔ کے۔ دت نے ان خطرات کی جانب اشارہ کیا کہ جو مذہب اور سیاست کو آپس میں ملانے کے بعد پیدا ہوں گے۔ اس نے کہا کہ: "سیاست اور مذہب کا تعلق انسانی ذہن کے دو علیحدہ علیحدہ شعبوں سے ہے..... سیاست کا تعلق عقل سے ہے' اور آپ اسے مذہب سے ملانا چاہتے ہیں۔"

اقلیتی گروپ سے تعلق رکھنے کی وجہ سے اس نے مزید کہا کہ: "اس کے نتیجہ میں آپ بحث کے لئے ہمیں کم تر حیثیت میں رکھنا چاہتے ہیں۔" ایس۔ سی۔ چٹوپادھیا جو کہ کانگرس پارٹی کا لیڈر تھا' وہ بھی اس مسئلہ پر بہت تلخ ہو گیا تھا' اس نے دستور ساز اسمبلی سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ:

> آپ اس پر مصر ہیں کہ ایک برتر اور افضل مخلوق کو اس کے ذریعہ پیدا کریں۔ یہ ریزولوشن اپنی اس شکل میں قدامت پرست عناصر کو پوری طرح سے اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ یہ جذبات اس اسمبلی کے احاطہ تک محدود نہیں رہیں گے۔ اس کے اثرات دیہاتوں تک میں جائیں گے۔" اقلیتی جماعتوں کے ممبران نے اس کے بارے میں کہا کہ اس کے ذریعہ "امیدوں کی روشنی' اور ایک باعزت زندگی گزارنے کی توقعات پر بھاری پردہ

ڈال دیا گیا ہے۔

ان ممبران کی تنقید اور ان کے خدشات کا ازالہ کرتے ہوئے' چودھری ظفراللہ خاں' وزیر خارجہ نے سخت دفاع کیا (انہیں مستقبل کے پاکستان میں اپنی احمدی کمیونٹی کی حیثیت اور ان کے غیر مسلم قرار دیئے جانے کے بارے میں کوئی اندیشہ نہیں تھا) اور یہ دلیل دی کہ پاکستان میں غیر مسلم اقلیتوں کو مکمل حقوق دیئے جائیں گے اور ان کا ریاست تحفظ کرے گی۔ انہوں نے مزید یہ دلیل بھی دی کہ اسلام میں اقلیتوں کے ساتھ رواداررانہ سلوک ہوتا ہے۔ (12)

لیاقت علی خاں کی یہ کوشش تھی کہ قرارداد مقاصد کو دستور کی ابتداء (Preamble) کے طور پر تسلیم کر لیا جائے۔ اس کے بعد انہوں نے تعلیمات اسلامی کے نام سے علماء کا ایک بورڈ تشکیل کیا' تاکہ وہ ان بنیادی کمیٹیوں کو مشورہ دے گا جو دستور کے بارے میں خاکہ تیار کر رہیں تھیں۔ ان اقدامات کے ذریعہ لیاقت علی خاں کا ایک مقصد تو یہ تھا کہ علماء اور دینی حلقوں کو مطمئن کیا جائے' تو دوسری طرف وہ صوبوں کے مقابلہ میں مرکز کے اختیارات کو زیادہ وسیع کرنا چاہتے تھے۔ لیکن قابل ذکر بات یہ ہے کہ اس مرحلہ پر بیوروکریسی علماء اور ان کے اثر و رسوخ کے سخت خلاف تھی اور نہیں چاہتی تھی کہ وہ سیاست اور انتظامیہ کے معاملات میں دخل اندازی کریں۔ اسی وجہ سے مذہبی امور کی وزارت کو قائم کرنے کے فیصلہ کو مسترد کر دیا گیا۔ کیونکہ بیوروکریسی کسی بھی صورت میں علماء اور مذہبی حلقوں کو کسی بھی قسم کے اختیارات دینے کے حق میں نہیں تھی۔ لیکن علماء نے دستور ساز اسمبلی اور اس سے باہر اسلام کے نام پر عوام کے جذبات کو ابھارنے کی کوشش کی۔ منظور احمد سے ایک ایسے ہی عالم جو کہ مفکر کے نام سے لکھتا تھا۔ اس کے "پاکستان میں اسلامی دستور کا خاکہ" (1954ء) نامی پمفلٹ کا حوالہ دیا ہے۔ اس میں وہ لکھتا ہے کہ :

> پاکستانی قومیت کی صرف ایک ہی بنیاد ہے اور وہ ہے اسلام' اللہ پر یقین' خاتم النبین محمد صلعم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کی اطاعت' اور پاکستان کی ریاست سے شرکت کا رضا کارانہ

> معاہدہ..... آخر عراق' چین اور الجیریا کے مسلمان پاکستان کے شہری ہونا چاہیں تو انہیں اس کی اجازت ہونی چاہئے۔ پاکستانی ریاست علاقائی بنیادوں پر قائم نہیں ہے' کیونکہ اس کا تعلق اسلامی عناصر سے ہے۔..... اس لئے ریاست کی حدود ان باتوں سے بالاتر ہونی چاہئے اور جغرافیائی حدود سے باہر' اس کی حدود کا تعین ہونا چاہئے۔ اگر غور کیا جائے تو پوری کائنات کو اس کے ماتحت ہونا چاہئے۔ (13)

پاکستان کے سیاسی حالات اس قسم کے رہے کہ دستور کی تشکیل اور اس کے نفاذ میں ایک طویل عرصہ لگا۔ کیونکہ نہ صرف یہ کہ سوالات یہ تھے کہ کس قسم کا دستور ہونا چاہئے؟ اس میں کس حد تک اسلامی دفعات کو شامل کرنا چاہئے؟ وغیرہ وغیرہ۔ اس کے ساتھ ہی بیوروکریسی کا مفاد یہ تھا کہ دستور نہ ہونے کی صورت میں وہ بے پناہ اختیارات کی مالک تھی' سیاستداں اس کے آگے مجبور تھے۔ اس وجہ سے پاکستان کا پہلا دستور 29 فروری 1956ء کو دستور ساز اسمبلی سے منظور ہوا' اور 23 مارچ کو اسے نافذ کیا گیا۔ دستور نے پاکستان کو "اسلامک ریپبلک آف پاکستان" کا نام دیا۔ قرارداد مقاصد کو اس کی تمہید قرار دیا۔ اس کی اہم دفعات میں یہ تھا کہ جو قانون قرآن اور سنت کی روشنی میں نہیں ہو گا' اس کو نافذ نہیں کیا جا سکتا ہے' اور یہ کہ ملک کا صدر صرف مسلمان ہو گا۔ یہ دستور 30 مہینوں تک رہا' اس کا خاتمہ ایوب خاں کے مارشل لاء نے اس وقت کیا کہ جب اس کے تحت جنرل الیکشن ہونے والے تھے۔

1962ء کا دستور کہ جو ایوب خان کے دور حکومت میں بنایا گیا۔ اس میں فوج اور بیوروکریسی کے سیکولر خیالات کے باوجود بہت سی اسلامی دفعات تھیں کہ جن کی وجہ سے اسلامائزیشن کے عمل کو تقویت ملی۔ دستور کا جب اعلان ہوا ہے تو ملک کا نام "ریپبلک آف پاکستان" شائع ہوا۔ لیکن علماء کی جانب سے جب اس پر دباؤ ڈالا گیا تو حکومت نے اس کے دفاع نہیں کیا' بلکہ فوراً" ہی نام بدل کر اس میں "اسلامک" کا اضافہ کر دیا۔ دستور کے ایک باب جو کہ "پرنسپل آف پالیسی" کے عنوان سے تھا' اس

میں کہا گیا کہ "پاکستان کے مسلمانوں کے لئے قرآن شریف اور اسلامی نظریہ کی تعلیم لازمی ہو گی" اس میں مزید کہا گیا کہ : "زکوٰۃ' وقف اور مساجد کے بحسن و خوبی انتظامات کئے جائیں گے۔" دستور نے "ایڈوائزری کونسل آف اسلامک آئیڈیالوجی" کے نام سے بھی ایک ادارہ قائم کیا' جس کے اہم فرائض میں ایک یہ تھا کہ وہ مذہبی امور پر حکومت کو مشورے دے اور اس کی راہنمائی کرے۔

1973ء کا دستور مشرقی پاکستان کی علیحدگی' اور 1971ء کی فوجی شکست کے بعد بنایا گیا۔ اس نئے دستور میں بھی مذہبی دفعات کو نہ صرف باقی رکھا گیا بلکہ ان میں اضافہ بھی کیا گیا' ایک اضافہ یہ تھا کہ اب اسلام کو ریاست کا مذہب بنا دیا گیا۔ جو کہ پچھلے دساتیر میں نہیں تھا۔ مزید کہا گیا کہ پاکستان دوسرے مسلمان ممالک سے اپنے تعلقات کو بڑھائے گا' اور یہ کہ صدر اور وزیراعظم دونوں مسلمان ہوں گے۔ 1974ء میں' دستور میں دوسری ترمیم کے ذریعہ احمدیوں کو غیر مسلم قرار دے دیا گیا۔ اسلامائزیشن کے عمل کو تیز تر کرنے اور اسے قانونی جواز دینے کی غرض سے ذوالفقار علی بھٹو نے مذہبی امور کی وزارت کو قائم کیا۔ لوگوں کے مذہبی جذبات کو مزید ابھارنے اور ان کا سیاسی طور پر استعمال کرنے کی غرض سے حکومت نے نئی حج پالیسی کی تشکیل دی کہ جس نے قرعہ اندازی کے نظام کو ختم کر دیا' اور حج پر جانے کے لئے ہر فرد کو آزادی دے دی گئی۔

1977ء کے الیکشن کے بعد اسلامائزیشن کا یہ عمل اور تیز ہو گیا۔ کیونکہ الیکشن میں دھاندلی کی وجہ سے مخالفانہ سیاسی جماعتوں نے بھٹو حکومت کے خلاف زبردست مہم شروع کر دی تھی۔ متحدہ مخالف پارٹیوں نے اس موقع پر جو نعرہ لگایا وہ یہ تھا کہ اقتدار میں آنے کے بعد وہ "نظام مصطفیٰ" کا نفاذ کریں گی۔ متحدہ مخالف پارٹیوں کے ردعمل میں بھٹو نے فوراً ہی ان اقدامات کا اعلان کیا کہ جن کی وجہ سے "نظام مصطفیٰ" کی تحریک کے اثرات کو کم کیا جائے اور لوگوں کو یہ احساس دلایا جائے کہ اس کی حکومت خود اسلامی نظام کا نفاذ کر رہی ہے۔ لہٰذا اس سلسلہ میں شراب اور جوا پر پابندی لگا دی گئی۔ جمعہ کی چھٹی کا اعلان کیا گیا' اور مولانا مودودی اور مولانا نورانی کو دعوت دی کہ وہ کونسل آف اسلامک آئیڈیالوجی کے ممبر بن کر اس کے ساتھ اسلامی نظام لانے میں

تعاون کریں۔ لیکن بھٹو کا یہ سارا جوش و خروش کہ ان اقدامات سے لوگوں کو خاموش رکھا جائے۔ ان کی حمایت حاصل کی جائے اور علماء کو خوش رکھا جائے۔ یہ سب کامیاب نہیں ہوئے۔ جولائی 1977ء میں جنرل ضیاء الحق نے فوجی مارشل لاء کے ذریعہ اس کی حکومت کا تختہ الٹ کر' حکومت پر قبضہ کر لیا۔

ضیاء نے اقتدار میں آنے کے بعد دستور کو منسوخ نہیں کیا۔ اس کے بجائے اس نے جس پالیسی کو اختیار کیا وہ یہ کہ دستور میں ترمیمات کے ذریعہ اس کو اپنے ایجنڈے کے طور پر ڈھال لیا۔ قرارداد مقاصد جو کہ اب دستور کی محض تمہید تھے اب اسے دستور کا ایک حصہ بنا دیا گیا۔ چونکہ ضیاء الحق کو اس بات کی اشد ضرورت تھی کہ اسے فوج کے علاوہ شہری حلقوں سے حمایت ملے' اس لئے اس نے علماء و مشائخ کی حمایت حاصل کرنے کے لئے ترمیمات کے ذریعہ اسلامی دفعات کو دستور میں شامل کیا۔ مثلاً غیر مسلموں کے لئے جداگانہ انتخاب' زکوۃ اور عشر کا نفاذ' حدود آرڈیننس' شریعت کورٹوں کا قیام' غیر سودی بنکاری جو کہ اب منافع و نقصان کے نام سے رائج ہے۔ احترام رمضان کا آرڈیننس جاری کیا گیا کہ جس کے تحت رمضان کے مہینے میں کھلے عام کھانے پینے پر پابندی عائد کر دی گئی۔ تعلیمی اداروں میں اسلامیات اور پاکستان اسٹڈی کو لازمی مضامین کی حیثیت سے نصاب میں داخل کیا گیا۔ ضیاء کی اسلامائزیشن پالیسی کے پاکستانی معاشرہ پر گہرے اثرات ہوئے۔ جداگانہ انتخابات کی وجہ سے مذہبی اقلیتیں سیاست کے دھارے سے کٹ کر رہ گئیں' پاکستانی قوم کا ایک حصہ نہ ہونے پر ان میں زبردست احساس محرومی پیدا ہوا ہے عورتیں حدود اور قانون شہادت کی وجہ سے متاثر ہوئیں' کیونکہ ان قوانین کی وجہ سے ان کا قانونی اور سماجی مرتبہ گر گیا۔ کونسل آف اسلامک آئیڈیالوجی اور شریعت عدالتوں سے روائتی علماء کو انتہائی طاقتور بنا دیا۔ جس کی وجہ سے انہوں نے مزید اسلامی قوانین کے نفاذ کا مطالبہ کرنا شروع کر دیا۔ ضیاء الحق نے مجلس شوریٰ قائم کر کے' منتخب اسمبلی کی اہمیت کو ختم کر دیا۔ مجلس کے ممبر بننے کی خواہش نے موقع پرستوں کے ایک ایسے گروہ کو پیدا کیا کہ جو ضیاء کے حمایت اور اس کی خدمت کے لئے ہر کام کرنے پر تیار تھے۔ جب تعلیمی نظام کو اسلامی بنایا گیا تو اس کی

وجہ سے معیار ایک دم گر گیا۔ تحقیق اور تخلیق دونوں صلاحیتیں نظریہ کے بندھنوں میں ایسی جکڑی گئیں کہ ان میں کوئی ندرت اور جدت نہیں رہی۔ اس کے نتیجہ میں ایک ایسا تعلیم یافتہ طبقہ پیدا ہوا کہ جس میں موجودہ حالات کو سمجھنے' اور مسائل کو حل کرنے کی صلاحیت ہی نہیں تھی۔ نئے تعلیمی نصاب کی وجہ سے یہ تعلیم یافتہ طبقہ تنگ نظر' متعصب' اور مذہبی جنونی بن گیا۔ فرقہ واریت اور غیر مسلموں کے ساتھ نفرت و نتائج تھے کہ جو ضیاء کی اسلامائزیشن کے نتیجہ میں پیدا ہوئے۔ زکوۃ نے سنی و شیعہ فرقوں میں تنازعہ پیدا کیا۔ کیونکہ شیعوں نے ریاست کے زکوۃ کے نظام کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس پر یہ صرف سینوں کے لئے لازمی قرار پایا۔ احمدیوں کو جب غیر مسلم بنا دیا گیا تو اس کے نتیجہ میں ان کی ایک خاصی تعداد ملک چھوڑ کر یورپ اور امریکہ چلے گئے۔ وہ غریب جو نہیں جا سکتے تھے۔ وہ ان مذہبی دفعات کی وجہ سے معاشرے میں ظلم سہہ رہے ہیں۔

پاکستان میں اسلامائزیشن کا یہ عمل ضیاء کی حکومت کے خاتمہ کے بعد بھی رکا نہیں۔ بینظیر نے جب وہ دو بار اقتدار میں آئی تو اس نے ضیاء کی اسلامی دفعات اور اس کے قائم کردہ اسلامی نظام کو اسی طرح سے برقرار رکھا۔ نواز شریف' جو کہ خود کو ضیاء کا وارث کہتا ہے' اس نے مزید اسلامی قوانین کا اضافہ کیا خاص طور سے توہین رسالت کا قانون کہ جو غیر مسلمانوں کے لئے عدم تحفظ کا باعث بنا ہوا ہے۔ نواز شریف نے توہین رسالت کے جرم میں سزائے موت کا اضافہ کیا۔ جس کی وجہ سے غیر مسلم اقلیتوں کو شبہہ یا ذاتی دشمنی کی وجہ سے اس قانون کا نشانہ بننا پڑ رہا ہے۔ جب نواز شریف دوسری مرتبہ اقتدار میں آیا' تو وہ ملک کی معاشی صورت حال کو تو بہتر نہیں بنا سکا۔ مگر عوام کی بدحالی اور ملک کی پس ماندگی کا حل اس میں نکالا کہ شریعت محمدی کے نفاذ کا اعلان کیا۔ یہاں اس کی جانب اشارہ کرنا مناسب ہو گا کہ صاحب اقتدار لوگ' عوام کو بیوقوف بنانے کے لئے کس طرح سے نعروں کو بدلتے ہیں۔ کیونکہ ضیاء کا نعرہ نظام مصطفیٰ بری طرح ناکام ہو گیا تھا۔ اس لئے نواز شریف نے اس کے بجائے شریعت محمدی کا نعرہ لگایا تاکہ لوگ اس نعرہ سے امیدیں وابستہ کرلیں۔ اس نے پندرہویں ترمیم

کے ذریعہ ملک میں شریعت محمدی کے نفاذ کا اعلان کیا۔ یہ ترمیم اسمبلی میں تو پاس ہو گئی۔ مگر سینٹ میں اس کو بحث کے لئے جانا تھا کہ جہاں اس بل کی اس لئے مخالفت تھی کہ اس کے ذریعہ وزیراعظم کو بے پناہ اختیارات دے دیئے گئے تھے اور حزب اختلاف کے لئے کسی سیاسی کردار کی گنجائش نہیں رہ گئی تھی۔ حزب اختلاف کی ان کوششوں کو رد کرنے کے لئے نواز شریف نے اپنی تقریروں میں علماء اور عوام کو برانگیختہ کرنا شروع کر دیا کہ وہ شریعت محمدی کے مخالفوں کو سبق سکھائیں' اور انہیں مجبور کریں کہ وہ اس بل کی سینٹ میں حمایت کریں۔

یہ بھی ستم ظریفی ہے کہ ضیاء الحق اور نواز شریف دونوں کا شریعت کے بارے میں جو تصور تھا۔ اس کا زیادہ تعلق سزاؤں سے تھا۔ ان کا خیال تھا کہ شریعت کے مطابق جرائم کی سزاؤں کے بعد معاشرے سے ان کا خاتمہ ہو جائے گا۔ فوری انصاف' اور مثالی سزائیں' ان کے نزدیک سارے مسائل کا حل تھیں۔ وہ افغانستان میں طالبان کے اسلامی ماڈل سے بھی متاثر تھا' اور اسے پاکستان میں نافذ کرنا چاہتا تھا۔ جنوری 1999ء میں سرحد کو صوبہ میں "نظام عدل" کے نام سے آرڈیننس کے ذریعہ اس کے ایک علاقہ مالاکنڈ میں شریعت کا نفاذ عمل میں لایا گیا کیونکہ یہاں پر تحریک نفاذ شریعت محمدی کے نام سے ایک تحریک اسلامی نظام کے نفاذ کے لئے سرگرم عمل ہے۔ اس سے پہلے پی۔ پی کی حکومت 1994ء میں مالاکنڈ میں اسلامی قوانین کا نفاذ کر چکی تھی۔ مگر تحریک نفاذ شریعت محمدی اس سے پوری طرح سے مطمئن نہیں تھی' لہٰذا نئے قانون کو ان کی مرضی کے مطابق نافذ کیا گیا۔ (14)

اس پورے تجزیہ سے یہ بات واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ جب بھی پاکستان کے دساتیر کو اسلامی بنایا گیا' یا آرڈیننسوں کے ذریعہ اسلامی قوانین کو نافذ کیا گیا' تو اس کے پس منظر میں سیاستدانوں کے اپنے مفادات تھے۔ جب بھی وہ لوگوں کے مفاد اور ان کی فلاح و بہبود کے لئے کچھ نہیں کر سکے اور جب بھی معاشی مشکلات میں اضافہ ہوا۔ تو اس کا سادہ حل یہ نکالا گیا کہ لوگوں کے مذہبی جذبات کو ابھارا جائے۔ اور مذہب کا نام لے کر لوگوں کو خاموش کر دیا جائے۔ مذہب کا نام لے کر پاکستان کے تمام

حکمرانوں نے اپنی بدعنوانیوں اور کرپشن کو چھپانے کی کوشش کی۔
مذہب کا جب سے سیاسی استعمال ہونا شروع ہوا ہے' تو اس کا دوسرا اہم اثر معاشرہ پر یہ پڑا ہے کہ اب مذہب کے نام پر بنیاد پرست یا مذہبی لوگ' معاشرے اور اس کے لوگوں کو مسلسل محاصرے کی حالت میں رکھے ہوئے ہیں۔ اگر مساجد میں لاؤڈ اسپیکرز کے ذریعہ لوگوں کا چین و اطمینان خراب ہوتا ہے تو مذہب کے نام پر انہیں ڈرا کر اور خوف زدہ کر کے خاموش کر دیا جاتا ہے۔ اگر کوئی مولوی پر اعتراض کرتا ہے تو توہین رسالت کے نام پر انہیں جیلوں میں بند کرا دیا جاتا ہے۔ اگر عدالتیں ان کے خلاف فیصلہ دیتی ہیں تو ججوں کو موت کی دھمکی دی جاتی ہے۔ ملک کے معاشی حالات کی وجہ سے طبقہ اعلیٰ اور امراء اپنی دولت و جائداد کے تحفظ کی فکر میں ہیں۔ جبکہ غریب لوگ اور ان کے خاندان تحفظ کی تلاش میں مذہب میں پناہ لے رہے ہیں۔ مدرسوں میں غریبوں کے تعلیم یافتہ بچے' جو روزگار اور سماجی مرتبہ سے محروم ہیں' وہ جہادی جماعتوں میں شامل ہو کر ان کی طاقت میں اضافہ کر رہے ہیں۔ ان میں غربت کی وجہ سے جو احساس محرومی پیدا ہوتا ہے۔ وہ مذہبی جذبہ اور مشن سے بھر جاتا ہے۔ اور وہ ان تمام غیر اسلامی رسومات اور رواجوں کے خلاف ہو جاتے ہیں کہ جو معاشرہ میں موجود ہیں۔ فروری 1999ء کے ہیرالڈ میگزین نے ایسے ہی مذہبی جذبہ سے بھرپور گروہ کی سرگرمیوں کی رپورٹ شائع کی ہے۔ کوئٹہ میں نوجوانوں کا ایک گروہ کہ جو مذہبی جذبہ سے بھرپور تھا' اس نے اپنے مسلک کے مطابق صوبہ میں شرعی نظام کے نفاذ کے لئے مہم کا آغاز کیا۔ یہ نوجوان لاٹھیوں اور ڈنڈوں سے مسلح تھے۔ انہوں نے سب سے پہلے کوئٹہ شہر میں ٹی۔ وی اور ویڈیوں کی دوکانوں پر حملے کئے اور توڑ پھوڑ کی۔ کیونکہ ان کے نظریہ کے مطابق یہ شیطانی آلے ہیں کہ جو لوگوں کا اخلاق خراب کر رہے ہیں۔ (15) مالا کنڈ ایجنسی میں جہاں شریعت کا نفاذ عمل میں لایا جا چکا ہے' وہاں تحریک کے کارکنوں نے اعلان کیا کہ وہ ہر گھر کی تلاشی لے کر دیکھیں گے کہ وہاں ٹی۔ وی اور وی۔ سی۔ آر تو نہیں ہیں۔
اسلامائزیشن کے اس عمل میں مغرب دشمنی سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ کیونکہ

مذہبی جماعتوں کا خیال ہے کہ مغربی کلچر کی وجہ سے اسلامی اقدار تباہ ہو رہی ہیں۔ نوجوانوں کے اخلاق بگڑ رہے ہیں۔ اور قوم گمراہی کا شکار ہو رہی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ پاکستان کا معاشرہ ظاہری طور پر اسلامی ثابت کر کے خود کو مذہبی جماعتوں سے بچانا چاہتا ہے۔ لہٰذا پاکستانی معاشرہ میں مذہبی رسم و رواج' اور عبادات کا زور بہت بڑھ گیا ہے۔ قرآنی آیات و احادیث اب جگہ جگہ نمایاں طور پر آویزاں نظر آتی ہیں۔ ریاستی عمارتوں اور نجی مکانوں پر کلمہ طیبہ یا ھذا من فضل ربی وغیرہ بطور کتبات نظر آتے ہیں۔ خدا کے 99 نام بطور تختی یا بورڈ درختوں اور بل بورڈز پر لکھے جانے لگے ہیں۔ تقریباً تمام اردو اخباروں کے ہفتہ وار مذہبی کالم شائع ہونے لگے ہیں۔ محفل میلاد' قرآن خوانی' اور مراقبہ کی محفلیں عام ہو گئی ہیں۔ یہ سب کچھ ظاہری طور پر ہے۔ مگر اندرونی طور پر معاشرہ کھوکھلا اور بے جان ہو گیا ہے۔ بدعنوانیاں' کرپشن' اخلاقی اقدار کا زوال' سیاسی اور معاشی اور سماجی طور پر پس ماندگی اس قدر بڑھ گئی ہے کہ اب ان میں اصلاح کی کوئی گنجائش نہیں رہ گئی ہے۔ ایسا نظر آتا ہے کہ کسی وژن اور متبادل نظام کے نہ ہونے کی وجہ سے موجودہ اور آنے والی حکومتیں مذہب پر انحصار کرتے ہوئے' اسے اپنے مقاصد کے لئے بار بار استعمال کریں گی۔ کیونکہ یہی ایک واحد راستہ ہے کہ جو ان کے اقتدار کو قائم رکھے گا۔

شریعت کے نفاذ' نظام مصطفیٰ' یا شریعت محمدی کے نعروں اور لوگوں کے مذہبی جذبات کے ابھارنے کے باوجود مذہبی جماعتوں کا بذریعہ الیکشن اقتدار میں آنا مشکل نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام اہم سیاسی جماعتوں نے اپنے ایجنڈے اور منشور میں اسلامی نظام اور اس کے نفاذ کو شامل کر لیا ہے' اور اقتدار میں آنے کے بعد وہ اس پر تھوڑا بہت عمل بھی کرتے ہیں۔ مذہبی سیاسی جماعتوں کو بھی اس کا احساس ہے کہ الیکشن میں انہیں ووٹ لینا مشکل ہے۔ اس لئے انہوں نے مسلح جدوجہد کے ذریعہ ریاست پر تسلط جمانے کا پروگرام بنایا ہے۔ پاکستان میں مذہبی جماعتوں کے لشکر اور مسلح جتھے اس ایجنڈے کو پورا کرنے کی طرف ایک اہم قدم ہے۔ اس وقت پاکستان میں حکمران طبقوں اور مذہبی جماعتوں میں تصادم ہوتا نظر آتا ہے۔ مذہبی جماعتوں کی ایک

دلیل یہ ہے کہ چونکہ یہ ملک اسلام کے نام پر بنایا گیا ہے۔ اس لئے علماء ہونے اور مذہب کا علم رکھنے کی وجہ سے یہ ان کا حق ہے کہ وہ اس ملک پر حکومت کریں۔ ان کے اس دعویٰ کو مزید تقویت دستور کے اسلامی ہونے سے ملتی ہے۔ تحریک پاکستان میں مذہبی عنصر کو شامل کرنے اور لوگوں کے مذہبی جذبات کو ابھارنے کا نتیجہ ہے کہ علماء اس ریاست کے وارث بننے کے لئے تیاری کر رہے ہیں۔ یہی وہ پس منظر تھا کہ جس میں مولانا مودودی کہ جنہوں نے تحریک پاکستان کی سخت مخالفت کی تھی۔ مگر ملک کے قیام کے بعد یہاں چلے آئے تاکہ اس ملک میں اسلامی نظام کو قائم کریں۔ چونکہ اب پاکستان اسلامی ریاست بن چکا ہے اور اسلام یہاں کے لوگوں کا سرکاری مذہب قرار دیا جا چکا ہے۔ لہٰذا علماء اب سیاستدانوں کے ماتحت رہ کر ثانوی کردار ادا کرنے پر تیار نہیں ہیں' بلکہ اقتدار پر تسلط کر کے شریعت کا نفاذ چاہتے ہیں۔ حکمران طبقوں کی نااہلی' اور بدعنوانیاں ان کو یہ امید دلا رہی ہیں کہ ان کے اقتدار میں آنے کا وقت قریب آ رہا ہے۔ ایران اور افغانستان میں علماء کے اقتدار نے انہیں ماڈل فراہم کر دیا ہے کہ جس کو وہ پاکستان میں عملی جامہ پہنانا چاہتے ہیں۔

دو قومی نظریہ

چونکہ دو قومی نظریہ کو پاکستان کی بنیاد سمجھا جاتا ہے۔ اس لئے یہ نظریہ پاکستان کا ایک اہم رکن ہے۔ پاکستان کے مطالبہ کی بنیاد اس پر تھی کہ ہندو اور مسلمان دو علیحدہ علیحدہ قومیں ہیں۔ لہٰذا ان کی تاریخ اور ان کا کلچر بھی ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ اس اختلاف کی وجہ سے دونوں قومیں باہم مل کر نہیں رہ سکتی ہیں۔ اس لئے انہیں ایک ایسے وطن اور خطہ کی ضرورت ہے کہ جہاں وہ اپنے مذہب کی تعلیمات کے مطابق بغیر خوف کے زندگی گزار سکیں۔ یہ وہ سیاسی بیانات تھے کہ جو سیاسی راہنماؤں نے پیش کئے کہ جن میں اقبال' جناح' لیاقت علی خاں اور کئی دوسرے لوگ شامل تھے۔ دو قومی نظریہ کو پاکستان سے قیام کے بعد ایک ٹھوس شکل دی گئی۔ اس کام کو خاص طور سے مورخوں نے سرانجام دیا۔ جن میں خصوصیت سے آئی۔ ایچ۔ قریشی قابل ذکر ہیں۔

انہوں نے اپنی کتاب "برصغیر ہندوستان کی مسلمان کمیونٹی" میں مسلمانوں کی تاریخ' اور مسلمان کمیونٹی کی تشکیل کے بارے میں بحث کی ہے۔ ان کی دلیل ہے کہ برصغیر ہندوستان میں ابتداء ہی سے مسلمان کمیونٹی نے اپنی علیحدہ شناخت کو برقرار رکھا۔ ان کی دلیل کے مطابق اسلام ایک اتحاد کی ایسی علامت تھا کہ جس نے مسلمان برادریوں کو آپس میں جوڑے اور ملائے رکھا۔

> برصغیر کے مسلمان ابتداء ہی سے اپنی پالیسیوں اور تحریکوں میں شدت کے ساتھ اسلام سے متاثر تھے..... ان کے شاعروں نے ہیروز کے مقابلہ میں اسلام کی تعریفوں میں گیت گائے' انہوں نے مسلم اتحاد کی تبلیغ کرتے ہوئے جوش و جذبہ کا مظاہرہ کیا۔ مذہب کے مقابلہ میں انہوں نے اپنے گھریلو مسائل کو ہمیشہ ثانوی حیثیت دی۔ انہوں نے کبھی بھی خود کی اسلام کی کمیونٹی کے باہر اپنی کوئی شناخت تلاش نہیں کی۔ (16)

قریشی نے اسی کتاب میں سے دلیل بھی پیش کی کہ ہندوستان میں جب مسلمان دوسرے ملکوں سے آئے' تو یہاں آکر انہوں نے اپنی نسلی اور ملکی شناخت کو ختم کر دیا۔ اور خود کو مسلمان کمیونٹی میں ضم کر کے اپنی واحد مسلمان شناخت کو برقرار رکھا۔ "مسلمان حکومت کے قائم ہونے کے بعد یہ رجحان رہا۔ سندھ میں جہاں جہاں مسلمان طاقت اور قوت میں آئے۔ ان کی عرب شناخت ختم ہوتی گئی اور وہ مسلمان پہچان کو اپناتے رہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اصل تفریق مسلمانوں اور ہندوؤں میں ہو گئی۔" (17)

قریشی نے تاریخی طور پر ثابت کیا ہے کہ ہندوستان کی مسلمان کمیونٹی اگرچہ مختلف علاقوں میں رہتی تھی۔ مختلف زبانیں بولتی تھی' مقامی کلچر' روایات اور رسم و رواج کو بھی اختیار کر لیا تھا' لیکن ان تمام باتوں کے باوجود انہوں نے بحیثیت مجموعی اپنی مسلم شناخت کو باقی رکھا اور ان تمام کوششوں کو ناکام بنا دیا کہ جو انہیں ہندو معاشرے اور کلچر میں ضم کرنا چاہتی تھیں۔

مثلاً اکبر نے اقتدار میں آنے کے بعد پہلا کام تو یہ کیا کہ اپنی سلطنت کو ہندوستانی رنگ دیا' اور اس پر جو وسط ایشیائی اور ایرانی اثرات تھے انہیں کم کیا' پھر اس نے ہندوؤں کو اپنی سلطنت اور ریاستی اداروں کا ایک حصہ بنایا اور کوشش کی کہ ایک ہندوستانی قوم کی تشکیل کی جائے کہ جس میں ہر مذہب کے ماننے والوں کی مساوی حیثیت ہو۔ قریشی کے مطابق اکبر اپنی ان کوششوں میں اس لئے ناکام ہوا کہ اس کی اس پالیسی کے ردعمل میں احمد سرہندی (وفات : 1624) نے آواز اٹھائی۔ احمد سرہندی کو خاص طور سے پاکستان میں دوبارہ سے تاریخ سے نکالا گیا ہے۔ کیونکہ وہ دو قومی نظریہ کے لئے ایک اہم کردار بن گئے تھے۔ انہیں اکبر کی ایک قومی پالیسی کے مقابلہ میں دو قومی نظریہ کا حامی بنا کر ان کے کارناموں کو اجاگر کیا گیا۔ دلچسپی کی بات یہ ہے کہ ایس۔ ایم۔ اکرام کے مطابق' یہ مولانا ابوالکلام آزاد تھے کہ جنہوں نے اپنی کتاب تذکرہ میں ان کے بارے میں لکھا کہ احمد سرہندی نے تن تنہا اکبر کے الحاد کا مقابلہ کیا۔ (18)

احمد سرہندی کے بعد دوسری اہم شخصیات کہ جو دو قومی نظریہ کی تشکیل میں مددگار ہوئیں' ان میں شاہ ولی اللہ (وفات 1762) کا نام قابل ذکر ہیں کہ جنہوں نے ایک کوشش تو یہ کی کہ اسلام کو ہندو رسومات و رواجوں سے پاک صاف کیا جائے اور اسلام کے ارکان کا احیاء کیا جائے۔ ان کا دوسرا مقصد یہ تھا کہ ہندوستان میں اسلامی ریاست کو قائم کیا جائے اور اس کے دشمن عناصر کہ جن میں جاٹ' مراہٹہ' سکھ' اور راجپوت ہیں ان کو کچل دیا جائے۔ جب یہ کام ہندوستان کے امراء اور فوجیوں سے نہیں ہو سکا تو انہوں نے احمد شاہ ابدالی (وفات : 1772) کو دعوت دی کہ وہ ہندوستان آ کر مراہٹوں کی گوشمالی کرے۔

جب ان شخصیات کی کوششوں کے باوجود نہ تو مغل ریاست کا احیاء ہو سکا' اور نہ ہی مسلمان دشمن قوتیں ختم ہوئیں' بلکہ ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنا اقتدار قائم کر لیا تو اس کے ردعمل میں مذہبی اصلاح کی تحریکیں شروع ہوئیں۔ بنگال میں حاجی شریعت اللہ (وفات : 1840) کی فرائضی تحریک نے مشرقی بنگال کے مسلمانوں میں خصوصیت سے

مذہبی شناخت کو مضبوط کرنے کے لئے مذہبی اصلاحات پر توجہ دی۔ سید احمد شہید (وفات : 1831) نے تحریک محمدیہ اور تحریک جہاد کے ذریعہ اول مذہبی احیاء کی کوشش کی' پھر سرحد میں ایک اسلامی ریاست قائم کر کے سکھوں سے جہاد کی ابتداء کی۔ لیکن وہ بھی اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہو سکے۔ ان تحریکوں کے نتیجہ میں مسلمان معاشرہ میں علماء مذہب کے حامی' اس کا دفاع کرنے والے' اور ہندوستان میں' مسلمانوں کی شناخت کو قائم رکھنے والے کی حیثیت سے ابھرے۔ ان کی اہمیت کی ایک اور وجہ یہ تھی کہ سیاسی زوال کے بعد بادشاہ اور امراء کہ جو اب تک مسلمان کمیونٹی کے سربراہ تھے وہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے اقتدار میں آنے کے بعد ختم ہو چکے تھے۔ اب صرف علماء ایک ایسی قوت رہ گئے تھے کہ جو مسلمانوں کی راہنمائی کر رہے تھے۔

لیکن بیسویں صدی کے آتے آتے صورت حال بدل گئی۔ مسلم لیگ کے قیام نے جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں کو سیاست کے لئے ایک پلیٹ فارم مہیا کر دیا۔ انہوں نے دو قومی نظریہ کو اپنے مفادات کے لئے استعمال کرنا شروع کر دیا۔ اس طرح سے تحریک پاکستان اور دو قومی نظریہ کی تاریخ میں سر سید احمد خان (وفات : 1898) کا نام سرفہرست آتا ہے کہ جنہوں نے اردو۔ ہندی تنازعہ کے بعد اس خدشہ کا اظہار کیا کہ ہندو اور مسلمان اب آپس میں مل کر نہیں رہ سکتے ہیں۔ اس کی ترجمانی آگے چل کر اقبال (وفات 1938) اور جناح (وفات 1948) نے کی۔ انہوں نے دو قومی نظریہ کے جواز میں تاریخ کا سہارا لیا' اور یہ ثابت کیا کہ یہ دونوں قومیں کبھی متحد نہیں رہیں۔ ان کی علیحدگی ایک تاریخی حقیقت ہے۔

پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد دو قومی نظریہ کا تاریخی کردار ختم ہو گیا۔ اس وجہ سے اس میں کوئی مزید اضافہ یا جدت نہیں آئی۔ اس لئے آج پاکستان میں یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ کیا دو قومی نظریہ کی اب ضرورت ہے یا نہیں؟ اصول کے مطابق پاکستان جب ایک قومی ریاست کے طور پر وجود میں آیا' تو اس میں مذہب و رنگ و نسل اور ذات پات سے بالا تر ہو کر ایک قوم کی تشکیل ہونی چاہئے تھی' مگر اسلامائزیشن کے عمل نے قومیت کی اس تشکیل کو روک دیا کیونکہ اس میں قومیت کا تصور مذہب

ہے۔ علاقائی یا سیکولر بنیادوں پر نہیں ہے۔ اسی وجہ سے پاکستان کے لوگ اس تذبذب میں مبتلا ہیں کہ ان کی شناخت کیا ہے؟ کیا وہ پہلے مسلمان اور بعد میں پاکستانی ہیں۔ یا پہلے پاکستانی اور پھر مسلمان ہیں؟

جغرافیائی علیحدگی

مذہبی اور تاریخی شناخت کے ساتھ ساتھ' پاکستان کو اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ اس کی علیحدہ سے جغرافیائی شناخت ہو۔ تقسیم سے پہلے یہ برصغیر ہندوستان کا ایک حصہ تھا اور اس لحاظ سے اس کی علیحدہ سے کوئی جغرافیائی شناخت نہیں تھی۔ 1947ء میں تقسیم کے نتیجہ میں یہ مغربی اور مشرقی حصوں میں بٹ گیا۔ اس وجہ سے اس کی جغرافیائی شناخت کو قائم کرنا مشکل ہو گیا۔ لیکن 1971ء میں مشرقی پاکستان کی علیحدگی اور بنگلہ دیش کے قیام نے پاکستان کی جغرافیائی شناخت کو قائم کرنا سہل کر دیا۔ علیحدہ شناخت کے لئے ضروری تھا کہ اس علاقہ کو ہندوستان سے علیحدہ کر دیا جائے اور یہ ثابت کیا جائے کہ اس خطہ کی ہمیشہ سے علیحدہ شناخت اور خصوصیت رہی ہے۔ احمد علی' جو کہ اردو اور انگریزی کے ادیب ہیں' اور جن کا تعلق ترقی پسند مصنفین کی تحریک سے رہا تھا۔ انہوں نے تقسیم کے بعد رچرڈ سی منڈ (Richard Symond) کی کتاب "میکنگ آف پاکستان" (1949ء) میں ایک آرٹیکل "دی کلچر آف پاکستان لکھا۔ اس آرٹیکل میں انہوں نے ایک جانب تو یہ دلیل دی کہ موجودہ پاکستان درحقیقت اصل انڈیا یا ہندوستان ہے۔ دوسری جانب انہوں نے یہ کوشش کی ہے کہ اس خطہ کو ہندوستان سے علیحدہ اور منفرد کردار کا حامل ثابت کیا جائے۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

> ہندوستان میں کانگرس کی حکومت نے اپنے ملک کا نام انڈیا رکھا ہے' جو کہ دراصل غلط ہے۔ اگر اس نام سے پکارے جانے کا کسی ملک کو حق ہے تو وہ پاکستان ہے۔ کیونکہ انڈیا کا لفظ سندھ سے لیا گیا ہے..... سندھ سے ایرانیوں اور عربوں نے اسے ہند بنایا جبکہ یونانیوں نے اسے انڈیا کے نام سے پکارا۔ برصغیر کا سب

> سے قدیم کلچر اس علاقہ میں آج سے چار ہزار قبل موجود تھا۔ جس کی شہادت آثار قدیمہ کے ذریعہ ملتی ہے۔ کوئی 1500 ق۔م میں اس کلچر کو آریاؤں نے آ کر اس وقت تباہ و برباد کیا جب یہ کلچر سندھ میں دریائے سندھ کے ساحل پر ترقی کر رہا تھا۔ یہ سمیرین اور الامائیٹ (Elamite) تہذیبوں کا ہم عصر تھا۔ اس وقت یہ کلچر انڈیا کے نام سے موسوم نہیں تھا۔ (19)

احمد علی نے اس سلسلہ میں یہ دلیل دی کہ مسلمانوں نے جب یونانی علوم سیکھے اور ایران کی فتح کے بعد وہاں کے کلچر کو اختیار کر لیا۔ تو اس کے نتیجہ میں انہوں نے مشرق وسطیٰ اور مغرب کے درمیان دوبارہ سے ان ثقافتی اور علمی رشتوں کو استوار کیا کہ جو سیاست کے نشیب و فراز اور بدلتے ہوئے حالات میں ٹوٹ چکے تھے۔ یہی نہیں بلکہ جب شام و عراق اور ایران کو فتح کیا تو اس کے نتیجہ میں "دریائے دجلہ اور فرات کی وادیوں سے جن سے مغربی پاکستان کے لوگوں کے چار ہزار سال سے تعلقات تھے۔ یہ تعلقات ساتویں اور آٹھویں صدیوں میں دوبارہ سے شروع ہوئے' جو کہ بعد میں برابر جاری رہے۔" (20)

آر۔ ای۔ ایم۔ وہیلر نے اپنی کتاب "فائیو تھاؤزینڈ ایرز آف پاکستان" (1950ء) میں اس بات کو دہرایا کہ موجودہ مغربی پاکستان کا تعلق قدیم بے بی لونین اور سمیرین تہذیبوں سے تھا۔ اسی بات کو اعتزاز احسن نے اپنی کتاب "سندھ ساگر اور قیام پاکستان " میں دہرایا ہے اور ثابت کیا ہے کہ موجودہ پاکستان تاریخی اور جغرافیائی لحاظ سے ہندوستان سے ہمیشہ دور اور علیحدہ رہا ہے۔

> انڈس (پاکستان) کا اپنا شاندار اور زرخیز کلچر ہے۔ یہ کلچرل ورثہ اپنی خصوصیات کی وجہ سے ممتاز ہے جو کہ یہاں کے رہنے والوں کو ایک ممتاز قوم بناتا ہے۔ اس لئے ان کے لئے کسی خوف اور ڈر کی ضرورت نہیں کہ کوئی دوسری ریاست انہیں ہڑپ کر جائے یا انہیں ختم کر دے۔ چھ ہزار سال کے عرصہ میں انڈس

> ہندوستان سے علیحدہ ایک آزاد خطہ رہا ہے۔ سوائے تین عظیم سلطنتوں کے دوران یعنی موریہ' مغل اور برطانیہ کہ جنھوں نے اس علاقہ کو ہندوستان سے ملا کر ایک ایمپائر کی تشکیل کی تھی۔

اس دلیل کی بنیاد پر وہ موجودہ پاکستان کی تخلیق کو ایک تاریخی جواز بتاتے ہیں کہ عہد برطانیہ میں اس علاقہ کو ہندوستان سے ملا دیا گیا تھا۔ جو تقسیم نے دوبارہ سے اس کی اصل شناخت کو قائم کیا۔ اور صوبہ سرحد' سندھ' بلوچستان اور کشمیر ایک بار پھر آپس میں متحد ہو گئے۔ جہاں تک مہاجروں کا تعلق ہے کہ جو ہندوستان سے ہجرت کر کے آئے تو درحقیقت یہ ان لوگوں کی نسل سے ہیں کہ جو یہاں سے ہی ہجرت کر کے مختلف عہدوں میں ہندوستان گئے تھے۔ "ان کی دوبارہ سے واپسی ایسا ہی ہے کہ جیسے اس سرزمین کے بیٹے اور بیٹیاں ایک طویل جدائی کے بعد اپنی ماں سے مل گئے ہوں۔" (22)

1970ء کی دہائی میں بنگلہ دیش کے آزاد ہونے' اور اس میں ہندوستان کی مداخلت کی وجہ سے' ملک میں انڈیا کے خلاف سخت جذبات پیدا ہو گئے تھے۔ لہٰذا اس مرحلہ پر سرکاری طور پر اس قسم کی کوششیں کی گئیں کہ پاکستان کو ہندوستان سے جدا کر کے' اس کو عالم اسلام سے منسلک کر دیا جائے۔ یہ وہ وقت تھا کہ جب مشرق وسطیٰ کے مسلمان ملکوں میں "تیل کی فروخت سے کافی پیسہ آ رہا تھا جس کی وجہ سے وہاں ملازمتوں کے مواقع پیدا ہو گئے تھے۔ اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے پاکستان نے اپنی اسلامی شناخت کو معاشی فوائد کے لئے استعمال کیا اور بڑی تعداد میں مزدور' دست کار' ڈاکٹرز اور دوسرے پروفیشنل مشرق وسطیٰ میں گئے۔ جس کی وجہ سے پاکستان کو غیر ملکی زر مبادلہ حاصل کرنے میں کامیابی ہو گئی۔ اس نئی صورت حال نے پاکستان کو اس معاشی اور سیاسی بحران سے نکال دیا کہ جو بنگلہ دیش اور ہندوستان سے جنگ کی وجہ سے ہوا تھا۔ ذوالفقار علی بھٹو نے ان تعلقات کو مزید بہتر بنانے کے لئے 1974ء میں لاہور میں دوسری اسلامی کانفرنس کا انعقاد کیا۔ اس نے پاکستان کی اسلامی حیثیت کو اور زیادہ ابھارا۔

ضیاء الحق نے اپنے گیارہ سالہ دور حکومت میں "مسلم امہ" کے اس کارڈ کو خوب کھیلا' عرب ملکوں سے ان تعلقات کی وجہ سے' اور خصوصیت سے سعودی عربیہ سے جو مذہبی و سیاسی رشتے جوڑے گئے۔ اس نے ایک طرف تو پاکستان کی معیشت کو سہارا دیا۔ دوسری طرف سعودی عرب کا اثر پاکستان کی سیاست اور معاشرہ پر اس قدر ہوا کہ وہ پاکستان کے لئے ایک مثالی ماڈل بن گیا۔ ضیاء الحق نے اسی ماڈل کو اپناتے ہوئے اسلامی سزاؤں کا یہاں نفاذ کیا۔ پاکستان کے عوام کے ذہن میں بھی یہ تاثر بیٹھ گیا کہ ان سزاؤں کے ذریعہ ہی پاکستان کو سعودی عربیہ کی طرح جرائم سے پاک کیا جا سکتا ہے۔

روس کے زوال اور وسط ایشیا کی ریاستوں کی آزادی کے بعد' پاکستان کے سرکاری حلقوں میں یہ رائے زور پکڑ گئی کہ پاکستان کو اپنے کلچرل رشتوں کو وسط ایشیا میں تلاش کرنا چاہئے۔ سرکار کی تائید میں پاکستان کے دانشوروں نے اخبارات و رسالوں میں مضامین لکھنا شروع کر دیئے جن کا موضوع یہ تھا کہ پاکستان اور وسط ایشیا ثقافتی طور پر باہم ملے ہوئے ہیں۔ یہ ثقافتی رشتے اس قدر گہرے اور مضبوط ہیں کہ ان کی جڑیں صدیوں تک جاتی ہیں۔ اس ضمن میں اس بات کو بھی دہرایا گیا کہ ثقافتی لحاظ سے پاکستان ہندوستان کے مقابلہ میں وسط ایشیا سے زیادہ قریب ہے۔ کئی دانشوروں نے یہ مشورہ بھی دیا کہ اگر فارسی کو پاکستان کی سرکاری زبان بنا دیا جائے' تو ہم وسط ایشیا سے اور زیادہ قریب ہو جائیں گے۔

تاریخی شناخت

پاکستان کو اپنے قیام کے وقت سے ہی اس مسئلہ سے دوچار ہونا پڑا کہ وہ اپنی تاریخ کی کس انداز سے تشکیل کرے۔ اس سلسلہ میں تین آراء سامنے آئیں: ایک رائے تو یہ تھی کہ چونکہ پاکستان 1947ء میں وجود میں آیا' اس لئے اس کی تاریخ اسی سنہ سے شروع ہونی چاہئے۔ اور اس سے پہلے کی جو قدیم یا قرون وسطیٰ کی تاریخ ہے اسے ہندوستان کی تاریخ کے طور پر دیکھنا چاہئے۔ دوسری رائے یہ تھی کہ پاکستان کی تاریخ کو 711ء سے شروع کرنا چاہئے کیونکہ اس سال عربوں نے سندھ کو فتح کیا تھا۔ لہٰذا

تاریخ کی یہ تشکیل پاکستان کو اس کا اسلامی کردار دے گی۔ اس سے پہلے کی تاریخ کو نظر انداز کر دینا چاہئے کیونکہ یہ اسلام سے پہلے کی تاریخ ہے' اس لئے پاکستان سے اس کا کوئی تعلق نہیں بنتا ہے۔ تیسرے نقطہ نظر میں پاکستان کی تاریخ کو ابتداء سے لے کر اب تک شامل کرنا چاہئے۔ یہ قدیم تاریخ بھی اس ملک کا ایک حصہ ہے۔ اس نقطہ نظر کے تحت وادی سندھ کی تہذیب کو بہت اہمیت دی گئی ہے کیونکہ اس تہذیب میں پاکستانی کلچر کی جڑیں ہیں۔ اس نقطہ نظر کے حامی پاکستانی قوم پرستی کی بنیاد مذہب پر نہیں بلکہ علاقائی حدود پر رکھتے ہیں۔

اس قسم کی متضاد آراء قدیم آثاروں کی کھدائی کے سلسلہ میں پیدا ہوئیں۔ یہ سوالات اٹھائے گئے کہ کیا ان آثاروں کی کھدائی کرنی چاہئے کہ جو عربوں کی فتح سے قبل یہاں تھے' یا صرف ان کی دریافت کرنا چاہئے کہ جن کا تعلق مسلمانوں سے رہا ہے؟ اسی ضمن میں تاریخی یادگاریں بھی زیر بحث آئیں کہ کون سی یادگاروں کو محفوظ رکھنا چاہئے اور کن کو نظر انداز کر دینا چاہئے۔ اسلامائزیشن کے عمل نے نہ صرف تاریخ کو متاثر کیا بلکہ اس کا اثر آثار قدیمہ' اور تاریخی یادگاروں پر بھی ہوا۔

تاریخ کی تشکیل کے سلسلہ میں ایک اور نقطہ نظر بھی ہے: وہ یہ کہ پاکستان کی تاریخ کو ہندوستان کی تاریخ سے علیحدہ کر کے' صرف اس خطہ کی تاریخ لکھی جائے کہ جو اب پاکستان ہے۔ یعنی صرف ان تاریخی واقعات اور تاریخی عمل کو کہ جو پاکستان میں وقوع پذیر ہوا۔ اس مقصد کے تحت ایوب خاں کے زمانے میں "تاریخ پاکستان" کے نام سے سرکاری طور پر تاریخ لکھوائی گئی۔ اس کے ایڈیٹر جنرل آئی۔ ایچ۔ قریشی تھے اگرچہ اس کے مختلف ابواب لکھنے والوں میں پاکستان کے اہم مورخ تھے۔ مگر وہ نہ تو تاریخ کو کوئی نئی شکل دے سکے۔ اور نہ ہی تاریخ کا کوئی نیا مکتبہ فکر قائم کر سکے۔

پاکستان کی تاریخ لکھتے ہوئے جو مشکلات ہیں وہ یہ کہ عہد سلاطین اور عہد مغلیہ کو کس طرح سے لکھا جائے کہ وہ ہندوستان کی تاریخ نہ رہے' بلکہ اسے پاکستانی بنایا جا سکے۔ اگر اس تاریخ کو ہندوستان کی تاریخ تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس کا پاکستان سے کیا تعلق رہے گا؟ اس مسئلہ کو دیکھتے ہوئے ایک حل تو یہ نکالا گیا ہے کہ اسے "تاریخ پاک

و ہند" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اس نام میں ہندوستان کے ساتھ ساتھ پاکستان بھی تاریخ کا حصہ بن جاتا ہے۔ دوسرے قرون وسطیٰ کی تاریخ کو بھی ہندو و مسلمان تصادم و کش مکش کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ جن حکمرانوں اور فاتحوں نے ہندوؤں کو شکستیں دیں، ان کی حیثیت ہیروز کی ہے کہ جنہوں نے اسلام کی خاطر خون ریز جنگیں لڑیں اور کافروں کو کچل کر رکھ دیا۔ ان فاتحین میں محمد بن قاسم، محمود غزنوی، اور شہاب الدین غوری قابل ذکر ہیں۔ مغل بادشاہتوں میں اکبر کے مقابلہ میں اورنگ زیب کو ترجیح دی جاتی ہے۔ ہندوستان میں انگریزوں کے اقتدار کے بارے میں یہ نقطہ نظر ہے کہ ہندوؤں اور انگریزوں نے سازش کر کے مسلمانوں کو اقتدار سے محروم کر دیا۔

تقسیم کے بعد جدید تاریخ کو لکھتے ہوئے اسے "تحریک پاکستان" کا نام دیا گیا ہے۔ اس تاریخ نویسی میں شخصیتوں کو اہمیت دیتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ ہر مرحلہ پر تحریک کی کامیابی اس کے راہنماؤں کی وجہ سے ہوئی ہے۔ تحریک کی کامیابی میں دوسری سیاسی، معاشی، اور سماجی قوتوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح سے عوام کا کردار بھی ان تحریکوں میں نمایاں نہیں ہے۔

چونکہ تحریک پاکستان کی ابتداء شمالی ہندوستان سے ہوئی۔ جبکہ سندھ اور پنجاب اور دوسرے صوبوں کے لوگوں کا اس تحریک میں زیادہ حصہ نہیں تھا، اگر اس حقیقت کو سامنے لایا جاتا تو پنجاب اور سندھ کی لیڈرشپ اس نقطہ نظر سے متاثر ہوتی، کیونکہ انہوں نے اس تحریک میں 1946ء میں شمولیت کی تھی۔ لہٰذا اس جدید تاریخی تحریک کی ابتداء اور اس کی کامیابی کا سہرا شمالی ہندوستان کے لوگوں کو نہیں دینا تھا۔ اس لئے ان کے کردار کو جدید تاریخ نویسی میں بالکل نظر انداز کر دیا گیا۔ اس طرح پنجاب کی لیڈرشپ نہیں چاہتی تھی کہ پاکستان کے قیام کو صرف محمد علی جناح کے کھاتے میں ڈال دیا جائے۔ اس لئے اس نظریہ کو پھیلایا گیا کہ علامہ اقبال نے پاکستان کا خواب دیکھا۔ یا اس کے تصور کے بارے میں ایک خاکہ پیش کیا۔ جناح نے اس تصور کو عملی جامہ پہنایا۔ اس نقطہ نظر سے اقبال کی پوزیشن اول اور جناح کی ثانوی ہو جاتی ہے۔ مزید یہ کہ اقبال کی شمولیت کی وجہ سے اہل پنجاب کو پاکستان کی سیاست پر قبضہ کرنے کا اخلاقی

جواز مل جاتا ہے۔

پاکستان کی جدید تاریخ نویسی میں ایسی کتابوں اور مقالات کی اشاعت ہو رہی ہے کہ جن میں ہر صوبہ اس کو ثابت کرنے میں مصروف ہے کہ سب سے زیادہ اس نے تحریک پاکستان میں حصہ لیا۔ صرف یہی نہیں بلکہ معاشرہ کے مختلف طبقے بھی اپنی اہمیت ثابت کرنے کے لئے تحریک میں شمولیت کے دعویٰ دار ہیں۔ جیسے طلباء' عورتیں' صحافی' علماء اور دانشور۔ اس سلسلہ میں سب سے زیادہ دلچسپ سیاسی جماعت اسلامی کا ہے کہ جس نے پاکستان کی تحریک کی مخالفت کی تھی۔ مولانا مودودی نے اپنی ایک کتاب "مسلمانوں کی سیاسی کش مکش" میں اپنی مخالفت کا پوری طرح سے اظہار کیا تھا۔ چونکہ اب جماعت اسلامی پاکستان کی سیاست میں اہم کردار ادا کر رہی ہے۔ لہٰذا وہ پاکستان کی مخالفت کے داغ کو دھونا چاہتے ہیں۔ چنانچہ جب اس کتاب کا نیا ایڈیشن چھاپا گیا تو اس میں سے وہ سارا مواد حذف کر دیا گیا کہ جو پاکستان کے خلاف تھا۔ اب اس کے بعد کوشش یہ ہو رہی ہے کہ مولانا مودودی کو پاکستان بنانے والوں میں شامل کیا جائے۔ جماعت کا نقطہ نظر یہ ہے کہ پاکستان کا قیام اس لئے عمل میں آیا تھا کہ یہاں ایک اسلامی ریاست کا قیام ہو' نہ کہ معاشی اور سیاسی مقاصد کی خاطر۔ اس نقطہ نظر کے تحت اگر مقصد اسلامی ریاست کا قیام تھا۔ تو جماعت اسلامی سے بڑھ کر اور کون اس کا راہنما ہو سکتا تھا' اور آج اس کو عملی جامہ پہنانے کے لئے جماعت کے علاوہ اور کون ہو سکتا ہے۔

نظریہ پاکستان کا تحفظ

کسی بھی نظریاتی ریاست میں نہ صرف یہ کوشش کی جاتی ہے کہ اس کے نظریہ کا تحفظ کیا جائے۔ بلکہ یہ پلان بھی ہوتا ہے کہ نظریہ کو کس طرح پھیلایا جائے اور اس کی سچائی کو لوگوں کے دل و دماغ میں بٹھایا جائے۔ اس مقصد کے لئے ریاست ذرائع ابلاغ اور نصاب کو منتخب کرتی ہے۔ خاص طور سے ضیاء الحق نے اس سلسلہ میں خاص اقدامات کئے۔ اس نے "جغرافیائی اور نظریاتی سرحدوں" کا تصور پیش کیا' اور اپنی اور

اپنی حکومت کو یہ ذمہ داری دی کہ وہ ملک کے باہر اور ملک کے اندر نظریاتی دشمنوں کا قلع قمع کر کے اس کا دفاع کرے۔ اس نقطہ نظر کی وجہ سے پاکستانی معاشرے کے تمام سیکولر ذہن رکھنے والے اور روشن خیال لوگ نظریہ کے دشمن ہو گئے۔ نہ صرف نظریہ کے بلکہ ملک کے دشمن بھی قرار پائے۔ اس تعلق سے حکومت کی یہ ذمہ داری ٹھہری کہ انہیں قرار واقعی سزا دے۔ حکومت کی جانب سے ان حلقوں کو کئی بار تنبیہہ کی گئی کہ اگر انہوں نے نظریہ پاکستان کی ذرا بھی مخالفت کی' تو وہ سخت سزا کے مستحق ہوں گے۔

نوجوانوں کو نظریہ پاکستان سے متعلق باشعور بنانے کے لئے یونیورسٹی گرانٹس کمیشن نے اسلامیات اور مطالعہ پاکستان کو تمام تعلیمی اداروں میں لازمی قرار دے دیا۔ یہاں تک کہ پروفیشنل اداروں میں جیسے کہ میڈیکل یا انجینئرنگ کالجز' وہاں بھی طالب علموں کے لئے ان دو مضامین میں امتحان پاس کرنا ضروری ہو گیا۔ ضیاء حکومت نے O لیول اور A لیول کے پاکستانی طالب علموں کے لئے لندن اور کیمبرج یونیورسٹیوں سے کہہ کر ان مضامین کو لازمی کروایا۔

مطالعہ پاکستان کے مضمون کے ذریعہ سرکاری حلقوں نے اس بات کی شعوری کوشش کی کہ طالب علموں کو اسکول سے لے کر یونیورسٹی تک وہ تاریخ پڑھائی جائے کہ جو سرکاری تاریخ ہے۔ خاص طور سے نظریہ پاکستان کے بارے میں یہ نقطہ نظر پیش کیا گیا کہ اس کی وجہ سے پاکستان کی اسلامی ریاست کا قیام عمل میں آ سکا۔ (23)

عملی طور پر اسلامیات اور مطالعہ پاکستان' یہ دونوں مضامین طالب علموں میں بے انتہا غیر مقبول ہیں۔ کیونکہ ان میں نہ تو کوئی نئی بات ہے اور نہ ہی دلچسپی و علم کے اضافہ کا نیا مواد۔ گھسے پٹے خیالات اور دلائل کے ذریعہ ایک ہی بات کو بار بار دہرایا گیا ہے۔

نظریہ پاکستان کی اس تشہیر اور تبلیغ کے ساتھ ہی' حکومت نے اس بات کی بھی کوشش کی کہ اسے تنقید سے بچانے اور اس کا تحفظ کرنے کے لئے قانون بنایا جائے۔ پاکستان پینل کوڈ آرٹیکل اے۔ 123 اور کوڈ 1860 کے تحت اس بات کی وضاحت کی گئی

ہے کہ یہ قانون "پاکستان کی تخلیق اور اس کے اقتدار اعلیٰ کو ختم کرنے سے متعلق ہے۔" 1992ء میں اس میں جو ترامیم کی گئی ان کے تحت اگر کسی بھی تحریری، زبانی، اشاروں و کنایوں کے ذریعہ نظریہ پاکستان کے خلاف کچھ کہا جائے۔ یا اس کے اقتدار اعلیٰ پر حملہ کیا جائے۔ یا تقسیم پاکستان کی مخالفت کی جائے۔ تو اس صورت میں وہ شخص دس سال قید بامشقت اور جرمانہ کی سزا کا مستحق ہو گا۔

نتائج

اپنی شناخت کی تلاش اور اس کو ثابت کرنے کے سلسلہ میں پاکستان مشکل حالات اور تذبذب کا شکار ہے۔ اگر وہ نظریہ پاکستان سے انکار کرتا ہے تو اس صورت میں ہندوستان سے علیحدگی کے دلائل اور اسباب رد ہو جاتے ہیں اور تقسیم برصغیر بے معنی ٹھہرتی ہے۔ اگر نظریہ پاکستان، اور قومیت کو مذہب کی بنیاد پر تسلیم کر لیا جائے تو پھر پاکستان کی غیر مسلم اقلیتیں اس قومیت سے خارج ہو کر اپنی اہمیت اور حقوق کھو بیٹھتی ہیں۔

اس پورے تجزیہ سے یہ بات واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ نظریہ پاکستان کو سول اور ملٹری دونوں حکومتوں نے مضبوط مرکز کے لئے استعمال کیا۔ اور اپنے آپ کو اس کے محافظ کے طور پر پیش کر کے اپنے مفادات کو پورا کیا۔ لیکن اس کے نتیجہ میں چھوٹے صوبے اپنی خود مختاری اور حقوق سے محروم ہو گئے۔ ان کے نزدیک نظریہ پاکستان ایک ایسا ہتھیار اور حربہ ہے کہ جسے استعمال کر کے مرکز ان کی صوبائی شناخت اور کلچرل ورثہ کو ختم کر رہا ہے۔ اس صورت حال کو دیکھتے ہوئے کچھ پاکستانی اسکالرز نے یہ دلیل دی ہے کہ پاکستان کو اپنی قومیت کی بنیاد مذہب کے بجائے علاقہ پر رکھنی چاہئے۔ اس سلسلہ میں حمزہ علوی نے لکھا ہے کہ "صرف اس طریقہ سے ہم نظریہ پاکستان کے بندھنوں اور پیچیدگیوں سے خود کو آزاد کر سکیں گے، اور اس صورت میں اس کنفیوژن سے نجات پا سکیں گے کہ جو نظریہ اور مذہب کے ملاپ نے پیدا کیا ہے۔ کیونکہ اس نے سوائے تصادم و کش مکش اور بے چینی کے اور کچھ پیدا نہیں کیا

ہے۔" (24)

حوالہ جات

1- مہاجر، ایم۔ او:

Ideology of Pakistan, Radio Pakistan Publication, 1971, p. II

2- آئی۔ ایچ۔ قریشی:

Ideology of Pakistan, In: *Ideology of Pakistan* Radio Pakistan Publication, 1971, p. 2.

3- قریشی: ایضاً۔ ص۔ 5

4- جاوید اقبال۔ ایضاً۔ ص۔ 17، 18

5- شریف المجاہد:

Ideology of Pakistan, Lahore, 1976, p. 23

6- منیر:

Report of the Court of Inquiry, Lahore, 1954, p. 202

7- ضمیر نیازی:

Press in Chains, Karachi 1986, p. 34, 35.

8- منظور احمد:

Pakistan, *The Emerging Islamic State,* Lahore, 1866, p. 100

9- ضمیر نیازی۔ ص۔ 36

10- ایضاً۔ ص۔ 36

11- شریف المجاہد:

Jinnah: *Studies in Interpretation,* Karachi, 1981, p. 255-256.

12- رچرڈ سی منڈ:

Making of Pakistan, Karachi, 1966, p. 100, 101.

13- منظور احمد، ص- 97

14- ہیرالڈ کراچی، فروری 1999ء

15- ایضاً"-

16- آئی- ایچ- قریشی:

Muslim Community of the Indo-Pakistan Sub-continent, Karachi, 1977, p. 95.

17- قریشی، ایضاً" ص- 93

18- ایس- ایم- اکرام-

Muslim Rule in India and Pakistan, Karachi, 1991, p. 338, 342.

19- احمد علی-

The Culture of Pakistan, In: *Making of Pakistan,* by R. Symond, Karachi, 1966, p. 197.

20- احمد علی- ص- 193

21- اعتزاز احسن:

Indus Saga and the Making of Pakistan. OUP Karachi, 1996, p. 8.

22- احسن- ص- 8

23- جی- ایس- سرور

Pakistan Studies, Karachi, 1989, p. 23.

24- حمزہ علوی:

The Territorial basis of Pakistan Nationhood, Lahore 1997, p. 21.

سندھ میں انگریزی فیکٹری
(1799-1800ء)

سی ایل ماڑی والا/ سعود الحسن خان

ہندوستان میں برطانوی سلطنت ان پے در پے تجارتی مہموں کا نتیجہ ہے جس نے اس بات پر زور دیا کہ اگر برطانیہ کو اپنے تجارتی مقاصد پورے کرنے ہیں تو یہ ملک فتح کرنا ضروری ہے۔ کسی بھی برطانوی صوبے میں جو کہ اب ہندوستان میں برطانوی سلطنت کا حصہ بن گیا ہے برطانوی مہموں میں ایک سلسلہ وار پیش رفت دیکھی جا سکتی ہے۔ ابتدائی کوششیں تو خالص تجارتی نوعیت کی تھیں لیکن جب برطانیہ نے دیکھا کہ ہندوستانی نواب ایک دوسرے کے ساتھ برسرپیکار ہیں تو اس بات کو انہوں نے اپنی آباد کاری کے لئے ایک حقیقی خطرہ محسوس کیا اور خالصتا" تجارتی مہم ایک تاجرانہ سیاسی مہم بن گئی۔ اور جب بدقسمتی سے' ہندوستانی نوابان نے برطانیہ سے تعلق کی ابتدائی سطح کی قدر دانی نہیں کی اور سیاسی تباہی کو روکنا شروع کر دیا تو برطانوی' کوئی متبادل نہ ہونے کی صورت میں تیسرے درجہ پر آ گئے یعنی سیاسی درجہ جس کا انجام کار نتیجہ ہندوستانی اختیار سے برطانوی اختیار میں اقتدار کی منتقلی ہے۔ مختصرا" یہ کہ ہندوستانی صوبوں کے ہندوستانی اقتدار سے نکل کر برطانوی اقتدار میں چلے جانے کی تاریخ اس ہی طرح کی ہے اور سندھ کا چھوٹا سا صوبہ بھی اس عام روش سے ہٹ نہیں سکا۔ ہندوستان میں برطانوی سفارت نے بہت جلد ہی سندھ کے تجارتی امکانات کا جائزہ لے لیا۔ سر تھامس رو (Sir Thomas Roe) کی بنیادی ترجیحات سندھ میں آسانی سے قابل ترسیل تھیں۔ جلد ہی سندھی شورہ (Salt petre) کو بھی ان کی توجہ مل گئی۔ اس طرح سے سندھ میں برطانوی تجارتی مہم 1635ء میں ٹھٹھہ' سندھ کی سب سے

بڑی منڈی میں فیکٹری کے قیام کے ساتھ شروع ہوتی ہے- یہ فیکٹری تقریباً تیس برس یعنی 1662ء تک کام کرتا رہا- اس عرصہ کے دوران صرف تجارت سے ہی تعلق رکھا گیا- 1758ء میں تقریباً سو برس کے وقفہ سے سندھ میں برطانیہ نے ایک بار پھر سے ایک خالصتاً" تجارتی مہم شروع کر دی- یہ فیکٹری 1775ء تک تقریباً سترہ برس کام کرتی رہی- یہ دونوں کوششیں خالصتاً" تجارتی تھیں اور برطانوی لوگ اپنی ثابت قدمی کی وجہ سے سندھی تجارت کو بحال کرنے کے قابل تھے جو بہت زیادہ خراب ہو گئی تھی- لیکن جس وقت دوسری فیکٹری ختم کی گئی' تو حالات تبدیل ہو چکے تھے- اب ایسٹ انڈیا کمپنی نہ صرف ایک تجارتی ادارہ تھی بلکہ یہ انڈیا کی ایک خاص علاقہ پر حکمران تھی- اور یہ ضروری تھا کہ کمپنی اپنے آپ کو ان قوتوں کی حرکات سے آگاہ رکھے جو اس کے لئے مشکلات پیدا کرنے کے قابل تھیں- چنانچہ جب اٹھارویں صدی ختم ہوئی تو سندھ کے ساتھ برطانیہ کا حقیقی رویہ تبدیل ہو گیا تھا- تجارتی درجہ نے تاجرانہ سیاست کو جگہ دے دی تھی- 1799ء میں سندھ میں برطانوی ریذیڈنسی (Residency British) کے قیام کا دوہرا مقصد تھا- یہ ریذیڈنسی مشکل سے ڈیڑھ برس ہی چل سکی- مستقبل کی کوششوں نے جو بر سر عام سیاسی وفود کی شکل میں 1809ء' 1820ء' 1831ء میں آئے اور دیگر انہوں نے اس آخری سطح کی نشاندہی کی جو 1843ء میں فتح سندھ کی شکل میں ظاہر ہوئی- اسی مضمون میں سندھ میں 1799ء کی برطانوی "مہم" کا سروے کرنے کی کوشش کی جائے گی-

جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے کہ سندھ میں دوسری برطانوی مہم 1775ء میں ختم ہوئی- اگلے ہی سال سندھ کے حکمران نے سندھ میں برطانوی فیکٹری کی قیام کی درخواست کی- اس وقت بمبئی میں موجود برطانوی عناصر نے سندھ میں "فیکٹری" کھولنے کی تجویز کو رد کر دیا اور اس بات سے کلہوڑا (Kalhora) خاندان کے امیر کو مطلع کر دیا گیا- (1) اگست 1780ء میں ایک بار پھر سے "سندھ کے امیر" نے ایسٹ انڈیا کمپنی کو اپنے ملک میں دوبارہ سے آنے کی دعوت دی لیکن پھر سے بمبئی میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے صدر نے اس دعوت کو اس بنا پر نہایت نرمی سے رد کر دیا کہ کسی ایسے

ملک میں کہ جہاں کی حکومت ہی کمزور ہو فیکٹری قائم کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہو گا۔
(2) لیکن 1799ء کے قریب حالات بدل چکے تھے۔ اس وقت سندھ میں نئے حکمران خاندان یعنی ٹالپر امیروں کی نگرانی میں امن بحال ہو گیا تھا۔ دوسری جانب بمبئ گورنمنٹ کی جانب سے سندھ میں ایک فیکٹری قائم کرنا زیادہ حد تک سیاسی نوعیت کا معاملہ بن گیا تھا۔ اب صرف تجارت سے ہی واسطہ نہیں رہا تھا جیسا کہ پہلے ہوتا تھا بلکہ جب انہوں نے 1799ء میں سندھ میں ایک فیکٹری قائم کرنے کا سوچا تو وہ کچھ اور ہی بات تھی جو بمبئ گورنمنٹ کے ذہن میں سب سے اوپر جگہ بنائے بیٹھی تھی۔ " درحقیقت تجارت کو ترقی دینے کے بناوٹی مقصد کے ساتھ نئ مہم دراصل اس وقت سب سے بڑے خطرے اور اس کے بڑھتے ہوئے اثر کا جواب تھی۔ اور زمان شاہ' شاہ کابل کی بڑھتی ہوئی خواہشات کو روکنے کے لئے تھا جس کے ارادے ہندوستان میں برطانوی عملداری کو دھمکی دے رہے تھے۔ (3) 1799ء میں تعینات کے ہونے والے برطانوی ریذیڈنٹ نے سندھ میں "ہمارے (برطانیہ) خلاف مسلمان طاقتوں کے خاموش اور سنجیدہ اتحاد کے وافر ثبوت اور دلائل کا احساس کر لیا تھا۔" (4) اسی وقت اسے زمان شاہ کی خواہشات کا بھی ادراک ہو گیا تھا۔ چنانچہ 1799ء میں سندھ میں برطانوی فیکٹری کا مقصد تبدیل ہو گیا تھا۔ سندھ کی یہ مہم ایک خالصتاً" تجارتی مقصد سے تاجرانہ سیاسی نوعیت اختیار کر گئی۔

عظیم بادشاہ احمد شاہ ابدالی کا پوتا' زمان شاہ 1792ء میں کابل میں تخت نشین ہوا۔ وہ ایک بہترین سپہ سالار تھا اور اس کے پہلے سال کی سرگرمیوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے ذہن میں شبہات پیدا کر دیئے تھے۔ ان شبہات کی تصدیق ان خطوط سے ہوتی ہے جو برطانوی گورنر جنرلوں کو زمان شاہ کی جانب سے ملے تھے۔ لارڈ ویلزلی (Lord Wellesley) نے مسٹر ڈنڈاس (Mr. Dundas) کو اس طرح سے لکھا ہے: " مجھے زمان شاہ کی جانب سے ایک خط موصول ہوا ہے جس میں ہندوستان کو فتح کرنے کا اعلان بھی ہے نیز نواب وزیر اور ہم سے شاہ عالم کو مرہٹوں کے قبضہ سے نکال کر تخت دہلی پر بحال کرنے کا مطالبہ اور مرہٹوں کو ہندوستان کے اندر ان کی جنوب مغربی

مقبوضات سے دھکیلنے کا مطالبہ بھی ہے۔ یہ بات ناقابل سوال ہے کہ شاہ کیوں کر اس طرح کا منصوبہ رکھتا ہے۔ اس کا نتیجہ کچھ بھی ہو وہ ہمارے تحفظ کے لئے قابل غور ہی ہے۔" (5) 1796ء تک زمان شاہ ہندوستانی دارالحکومت پر قبضہ کے لئے لاہور تک چلا آیا۔ اس کے ساتھ 33 ہزار فوجی تھے۔ "مرہٹوں کے اندر خوف و ہراس پھیل گیا اور انگریزی حکومت میں بھی خطرہ کی گھنٹی بج گئی۔ گورنر جنرل سر جان شور (John Shore Sir) کو یہ معلوم پڑا کہ شاہ کابل کا یہ حملہ "برطانوی مفاد کے لئے بہت زبردست خطرہ ہے۔" لیکن اسے یہ فیصلہ کرنے میں دقت ہوئی کہ کیا اس بڑھتے ہوئے خطرے پر جوابی حملہ کیا جائے یا نہیں۔ مرہٹے اس وقت بہت زیادہ دہشت زدہ ہو گئے تھے چنانچہ انہوں نے برطانویوں سے افغانوں کے خلاف اکٹھے ہونے کی بات کی۔ لیکن چونکہ سر جان شور بھی مرہٹوں کی قوت میں کمی کا خواہش مند تھا لہٰذا اس نے ان سے ہاتھ ملانے کو مناسب نہ سمجھا۔ اسی وقت وہ زمان شاہ کی کامیابی کے نتائج پر بھی خوفزدہ تھا۔ پھر گورنر جنرل شاہ دہلی پر مرہٹوں کے اثرات کی وجہ سے ان کی توسیع پسندی کے نتیجہ میں ہونے والے مرہٹہ اقتدار سے بھی بہت زیادہ خوفزدہ تھا۔ البتہ سب سے بڑا خطرہ جس نے سر جان شور کے ذہن کو بہت متاثر کیا وہ فرانسیسی رہنما سے تھا جو سندھیا کے بڑے علاقے پر اپنے نام سے حکمران تھا اور جس پر اب افغانوں کی نظریں تھیں۔ وہ اب اسی کشمکش کے بیچ میں جو مرہٹوں اور افغانوں کے درمیان ایک کھلی جنگ کی صورت میں ہونے والی تھی متنازعہ علاقوں میں خود مختاری حاصل کر رہا تھا۔ (7) پس گورنر جنرل نے کوئی قدم اٹھانے کے لئے اپنا ذہن بناتے وقت زمان شاہ کے ایک باغی بھائی کو اپنا ہمنوا بنا لیا اور اس کو مجبور کیا کہ وہ دارالخلافہ میں واپس جا کر ایک بغاوت کھڑی کر کے اسے جواب دے۔ چنانچہ کچھ عرصہ کے لئے یہ خطرہ ٹل گیا۔ 1798ء میں ایک بار پھر سے اسی سال اکتوبر میں زمان شاہ کی فتح ہند کے ریلے میں ٹھوس افواہیں بہتی چلیں گئیں۔ " انگریزی حکومت اس بات کو اپنا فرض سمجھتی ہے کہ وہ کسی بھی ایسے واقعہ کے امکانات کے خلاف اقدامات کرے۔ ہمارے لئے اس طرح کا اتحاد بہت خطرناک نوعیت کا ہو سکتا ہے جیسا کہ ٹیپو سلطان اور فرانسیسیوں کے مابین تھا۔ (8) اس موقع پر برطانیہ کی جانب

سے امتیازی صلاحیتوں کا حامل ایک شخص معاملات نمٹانے ہندوستان آیا۔ لارڈ ویلزلی جس نے ساری صورت حال کا جائزہ لینے کے بعد ممکنہ دشمن کے خلاف دفاع کا جامع منصوبہ تیار کیا۔ سندھ پر غلبہ پانے کے لئے تگ و دو شروع کر دی گئی تاکہ اس کے علاقوں کو دفاعی نقطہ نظر سے استعمال کیا جائے۔ (9) اسی وقت برطانوی افواج اودھ میں نواب وزیر کے علاقوں میں دشمن افغانوں کی روک تھام کے لئے تیار ہو گئیں۔ اس غرض سے برطانویوں کا ایک سیاسی و تجارتی وفد فارس روانہ کیا گیا کہ شاہ فارس بابا خان کو خراسان پر حملے جاری رکھنے پر آمادہ کرے جو کہ افغان سلطنت کا ایک حصہ تھا۔ فارس کے ساتھ باہمی معاہدے میں یہ طے پایا کہ : اگر افغانوں نے ہندوستان فتح کرنے کی کوشش کی تو شاہ فارس افغانوں کے ملک پر ایک بڑی فوج کے ساتھ چڑھائی کرے گا اور ان کے ساتھ ایسا کوئی معاہدہ نہ کرے گا جس میں انگریزوں پر جارحیت روکنے کی شرط شامل نہ ہو۔" اس کے بدلے (10) "جب کبھی بھی فرانسیسی قوم کا کوئی آدمی یا شاہ افغانان، شاہ فارس پر حملہ کرے گا تو انگریزوں سے جتنا ممکن ہو گا اتنا جنگی اسلحہ اور توپیں معہ تمام ضروری آلات و عملہ و انسپکٹرز کے شاہ فارس کو فراہم کریں گے اور فارس کی بندرگاہوں میں سے کسی ایک پر پہنچایا کریں گے۔" (11) اس معاہدہ کا تجارتی حصہ معمولی اہمیت کا حامل تھا۔ (12) انجام کار برطانیہ کو زمان شاہ کی حرکات کے متعلق یقینی معلومات حاصل کرنے کے لئے ایک اڈہ کی ضرورت محسوس ہوئی اور لارڈ ویلزلی جو مارننگٹن کا ارل (Earl of Marnington) تھا۔ اس نے محسوس کیا کہ سندھ میں فیکٹری اس خواہش کا واحد حل ہے۔ کیونکہ سندھ افغان حکمران کا ایسا مقبوضہ علاقہ تھا جو اسے پسند نہ کرتا تھا۔ 8۔ اکتوبر 1798ء کو گورنر جنرل نے بمبئی کے گورنر عزت مآب جوناتھن ڈنکن (Jonathan Duncon) کو اپنے ایک خط میں اس حوالے سے یوں لکھا کہ : "مجھے یہ تجویز دی گئی ہے کہ شاہ کی طاقت میں مزید کمی اس ڈیلٹا اور سندھ (Indus) کی زیریں وادی میں مفتوحہ اقوام کی مناسب حوصلہ افزائی کرنے سے پیدا کی جا سکتی ہے۔ جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ شاہ کی حکومت کی وجہ سے بہت غیر مطمئن ہیں۔ میں آپ کے سامنے یہ نقطہ سب سے زیادہ و سنجیدہ غور و تعامل کے لئے

پیش کر رہا ہوں تاکہ مجھے اس پر آپ کی رائے مل سکے اور اس عرصہ میں کوئی بھی ایسا فوری قدم تجویز کریں جو آپ کے لئے مناسب اور قابل عمل ہو۔" (13) مذکورہ بالا بات کی یاد دہانی کراتے ہوئے گورنر جنرل نے بمبئی کے گورنر کو 24 اکتوبر 1798ء کے خط میں اس طرح سے تحریر کیا:۔ "اسی مقصد کو مدنظر رکھ کر مجھے اپنی اس خواہش کو دہرانا چاہئے کہ آپ سندھ کے لوگوں کو اور ان ممالک میں آباد قبائل کو بھی جو ملتان اور قندھار سے ملحق ہیں۔ اشتعال دلانے کی غرض سے تمام قابل عمل ذرائع استعمال کریں تاکہ ان علاقوں میں اپنی مقبوضات کے تحفظ کے لئے زمان شاہ کارروائی کرے۔ ان لوگوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ شاہ کے اقتدار کے خلاف بغاوت کرنا چاہتے ہیں اور ہندوستان میں اس کی عدم موجودگی، گولہ بارود کی آزادانہ فراہمی نیز اس حکومت کی حمایت سے فائدہ اٹھا کر اس بات پر تیار بھی ہو سکتے ہیں۔" (14) عزت ماب جوناتھن ڈنکن، بمبئی کا برطانوی گورنر اس نئے کام میں لگ گیا۔ اس نے بوشیر (Bushire) کے ایک تاجر اور ڈپلومیٹ آغا ابوالحسن کے بارے میں سوچا کہ اسے سندھ کے دربار میں برطانوی وکیل کے طور پر بھیجا جائے تاکہ دیگر در پردہ سیاسی مقاصد کے لئے سندھ میں برطانوی فیکٹری کھولنے کی اجازت مل سکے۔ اس طرح سے 1799ء کے شروع میں آغا کو بلایا گیا اور اس نے تو خوشی خوشی اس تجویز کو قبول بھی کر لیا اور بمبئی کے گورنر کو اپنے مشن کی کامیابی کا یقین دلایا۔ اس نے گورنر سے دو خطوط حاصل کئے، پہلا میر فتح علی خان کے نام تھا جو سندھ کے حکمران خاندان کا سب سے بڑا بھائی تھا اور دوسرا میر غلام علی خان کے نام جو میر فتح علی خان کا گماشتہ تھا۔ میر فتح علی کے نام خط میں عزت ماب جوناتھن ڈنکن نے ان کے دربار میں انگریزوں کی جانب سے اپنے وکیل کے دورے کے مقصد کی وضاحت کی اور ان باہمی فوائد پر زور دیا جو سندھ میں برطانوی فیکٹری کے امیر کی حکومت کی تجارت کو تحریک دینے کی وجہ سے دونوں فریقین کو حاصل ہوں گے۔ اس خط میں سندھ میں برطانوی فیکٹری کی وکالت کرتے ہوئے بمبئی کے گورنر نے ٹالپر سردار کو مندرجہ ذیل اسلوب میں تحریر کیا: مجھے آپ عالی جاہ کے سامنے یہ بات بیان کرنے کی اجازت چاہئے۔ جیسا کہ تمام وجودات کے خالق نے بنی

آدم کے لئے دوستی اور شفقت کے دھاگے ایک کبھی نہ ختم ہونے والی زر بفت میں بنتے ہیں اور اپنا بیش بہا قیمتی لباس بنی نوع انسان کو پہنایا ہے تو یہ سماجی امور ہم سب پر ناگزیر ذمہ داری کی طرح عائد ہیں۔" اور اس نے میر غلام علی کو تحریر کیا: "آپ کے لئے ان بہت سی نیک خواہشات کے بعد جو دوستی اور خلوص سے وابستہ ہیں میں آپ کو اس بات سے آگاہ کرنا چاہتا ہوں کہ میں نے بوشیر کے تاجر' قابل احترام اور وفادار ابوالحسن سے ایسی بہت سی امتیازی اور عمدہ خصوصیات سنی ہیں کہ جن کی بناء پر آپ کو سب سے ممتاز کیا جا سکتا ہے۔ اس نے مجھے یہ بھی بتایا ہے کہ وہ آپ کی عنایت میں بھی کچھ عرصہ رہا ہے اور اس نے مجھے یہ بات بتائی ہے کہ تجارت کی توسیع اور تاجر کا تحفظ آپ کی مہربانی اور توجہ کا اولین مقصد ہے۔ اس لئے میں نے گزشتہ نقش قدم پر چلتے ہوئے تجارت کے عمومی مقصد کے پیش نظر ایک شریف آدمی کو ایک بار پھر کمپنی بہادر کی جانب سے ٹھٹھہ بھیجنے کا ارادہ کیا ہے اور ہمارے مابین تعلق کو زیادہ بہتر طریقے سے قائم کرنے کے لئے بھی۔ اسی طرح میں نے وفادار ابوالحسن کو ان امیدوں کے ساتھ ان معاملات کے طے کرنے کے لئے مقرر کر دیا ہے کہ اس کا نتیجہ ہر دو فریقین کے باہمی مفاد کی صورت میں ہی نکلے گا۔ اس لئے آپ جب کبھی بھی کسی نتیجہ پر پہنچیں تو اپنے جواب سے میری حمایت کیجئے اور میں اس کے مطابق متعینہ فرد کو روانہ کر دوں گا۔" (16) آغا ابوالحسن کو سندھ روانہ کرنے کے بعد بمبئی کے گورنر نے گورنر جنزل کو زمان شاہ کی توجہ ہٹانے کے لئے کوئی قدم اٹھانے کا اشارہ دیا تاکہ سندھ کے حکمرانوں کو اس سے متنفر کیا جا سکے۔ اس سلسلے میں بمبئی کے گورنر کو گورنر جنزل کی جانب سے مندرجہ ذیل اطلاع' قلعہ سینٹ جارج (Fort St. George) سے مورخہ 7 اپریل 1799ء کو ملی جس میں اس کے منصوبہ کی پوری طرح سے توثیق کی گئی اور مستقبل میں کارکردگی کے لئے ہدایات جاری کی گئیں :- "میری سابقہ تجویز کے نتیجہ میں آغا ابوالحسن کو سندھ کے دورے پر روانہ کرنے کی آپ کی ہدایت کی توثیق کرتا ہوں۔ اس ملک میں برطانوی فیکٹری کے قیام کا منصوبہ تجارتی پہلو سے نہیں بلکہ سیاسی فوائد کے پہلو سے مجھے بہت پرامید معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے مجھے امید ہے کہ آپ تمام

ذرائع سے فتح علی خان کے میلان کی حوصلہ افزائی کریں گے اور اگر ممکن ہوا تو سندھ میں فیکٹری کے قیام کی اجازت حاصل کر لیں گے۔ جب کبھی بھی یہ فیکٹری قائم ہوئی تو بلاشبہ آپ کی توجہ اس کے ساتھ رابطہ کے ذرائع کی سہولت قائم کرنے پر ہونی چاہئے کیونکہ وہ زمان شاہ سے متعلق تمام مستند معلومات کا ممکنہ ذریعہ ہو گی۔ میں فتح علی خان کے ساتھ ایسے کسی معاہدے میں شمولیت کی ضرورت محسوس نہیں کرتا جو زمان شاہ کے خلاف اس کو ہتھیاروں اور گولہ بارود کی فراہمی کے علاوہ ہم پر مزید کوئی ذمہ داری عائد کر دے۔ میں اس حد تک آپ کو اختیار دیتا ہوں کہ جو کچھ مدد بھی آپ کو ضروری محسوس ہو آپ اس کی مدد کریں۔ اس طرح کی مدد برطانوی فیکٹری کے قیام پر اسے راغب کرنے کے لئے کافی ہو گی لیکن اگر فیکٹری قائم نہیں ہوتی تو اس صورت میں فتح علی سے موقع آنے پر ہی وسیع معاہدے کر کے اپنا مقصد پورا کیا جا سکتا ہے۔" (17)

آغا ابوالحسن 24 فروری 1799ء کو حیدر آباد آیا اور وزیر سید ابراہیم شاہ کے پاس ٹھہرا۔ میر فتح علی خان شکار کے لئے باہر گیا ہوا تھا لہٰذا اگلے ہفتے تک تو کچھ بھی کام نہ ہو سکا۔ میر یکم مارچ کو واپس آیا اور آغا کو اگلے ہی روز اس سے ملاقات کی اجازت مل گئی۔ اس کی دربار میں بہت پذیرائی ہوئی۔--- یہ باتیں اس نے حیدر آباد سے مورخہ 17- مارچ 1799ء کے خط میں تحریر کی ہیں۔ اس موقع پر وہ ان تحائف کو بھی ساتھ لے گیا تھا جو عزت ماب جوناتھن ڈنکن نے امیروں کے لئے بھیجے تھے۔ یہ چیزیں چائے کے تختہ (Tea-board) پر سجائی گئی تھیں اور ان میں شیشے اور چینی کے برتن بھی شامل تھے جو اس نے امیروں کے سامنے "کمپنی کی دوسری اشیاء کے مابین ان کے درجہ کے مطابق رکھے۔" (18) اور لیجئے! برطانوی وکیل ٹالپروں کی گرم جوشی سے مطمئن ہو گیا جو ان تحائف کی وجہ سے سندھ کے دربار میں گونج رہی تھی۔ (19) واجب عزت اور احترام کے بعد آغا نے اپنی درخواست پیش کی اور امیر نے اپنے وزیر ابراہیم شاہ سے مشورہ کرنے کے بعد، جس نے اس نئے تعلق کی حمایت کی، آغا کو یقین دلایا کہ انگریزوں کو سندھ میں فیکٹری کے لئے وہی سہولتیں مہیا کی جائیں گی کہ جن سے "کلہوڑا" کے عہد میں وہ لوگ لطف اندوز ہوتے رہے تھے۔ آغا کو مزید یقین دہانی

کرائی گئی کہ "یہ نیا ادارہ ان کی مزید مہربانیوں کا تجربہ اٹھائے گا۔" (20)

اپنے 17 مارچ 1799ء کے خط میں آغا ابوالحسن بمبئی کے گورنر کو انگریزوں کے حق میں رواج کے مطابق امیروں کی جانب سے پروانہ ملنے کی خبر دیتا ہے اور مطلع کرتا ہے کہ امیر نے یہ پروانہ ان ممکنہ فوائد کی بناء پر جاری کیا ہے جو اس ملک کو تجارت سے حاصل ہو سکتے ہیں اور اسی لئے اس نے گورنر سے سندھ میں فوراً" ایک ریذیڈنٹ مقرر کرنے کی درخواست کی اور ایسے تمام ذرائع استعمال کرنے کی بھی درخواست کی گئی جس سے امیروں کو اس بات کا اطمینان دلایا جائے کہ سندھ میں فیکٹری کا قیام دراصل صرف تاجرانہ مقاصد کے لئے تھا۔ اس حوالہ سے اس نے گورنر کو آغا محمد بیگ کی پوری عزت افزائی کے لئے کہا کہ جس کو امیروں نے بمبئی سے کچھ اشیاء کی خریداری کے لئے بھیجا تھا۔ مزید آغا نے سندھ میں زیادہ مانگ والی اشیاء کا تذکرہ کیا اور گورنر کو لکھا کہ برطانوی ریذیڈنٹ کے ساتھ سندھ کے لئے مندرجہ ذیل اشیاء کی بھاری مقدار بھیجی جائے تاکہ برطانوی ریذیڈنسی کو صحیح تاجرانہ شبیہہ دی جا سکے: چینی کی ٹافیاں' کالی مرچ' دار چینی' چین کی مہنگی ترین نیز سستی مصنوعات' شنگرف' رانگا' لوہا' سوتی اور انگریزی اسٹیل کپڑے کی مختلف اقسام---- چمکیلا بادامی' سرخ' سبز' آسمانی' پیلا اور نٹ رنگ۔ اپنے خط کے بعد آخر میں آغا نے یہ اضافہ کیا ہے۔ "عزت ماب جناب' عالی جاہ میر صاحب نے ایک درمیانے درجہ کی چیمبر گھڑی اور ایک عدد گھڑیال کی درخواست ہے..... میر ابراہیم شاہ نے بھی اسی طرح سے ایک پالکی کی درخواست کی ہے۔" پھر اس نے ان التجاؤں پر توجہ دینے کو کہا۔ (21)

میر فتح علی خان اور میر غلام علی کے خطوط اور پروانہ کے ساتھ مذکورہ بالا خط کو وصول کرتے ہی عزت ماب جوناتھن ڈنکن نے مسٹر ناتھن کرو (Nathan Crowe) کو سندھ کا برطانوی ریذیڈنٹ مقرر کر دیا اور نئے عہدے پر اسے روانہ کرنے میں جلدی کی۔ یوں برطانیہ کا سندھ کے ساتھ تعلق پھر سے بحال ہو گیا۔

6- مارچ 1799ء کے پروانہ کے ساتھ جس پر میر فتح علی خان کی مہر لگی ہوئی تھی۔ انگریزوں نے ٹھٹھہ میں اس پرانی عمارت میں اپنی فیکٹری قائم کی کہ جہاں پر اٹھارویں

صدی میں ان کی پرانی فیکٹری قائم تھی۔ دراصل 75-1758ء کے عرصہ میں انگریز اپنی اشیاء کو ٹھٹھہ میں ایک گودام میں رکھا کرتے تھے لیکن فیکٹری کے قیام کے بعد چند برسوں میں سندھ میں جو بے چینی کی صورت حال پیدا ہوئی تو کمپنی بہادر کی اشیاء کو اصل گودام میں رکھنا غیر محفوظ تھا چنانچہ سندھ کے صنعت کاروں نے اپنی تمام اشیاء کو اس نئے گھر میں منتقل کر دیا جو ان کے وکیل بمبا (Bumba) نے 1768ء میں تیار کیا تھا۔ (22) یہ وہی جگہ تھی کہ جس کے بارے میں آغا نے کہا تھا کہ: "پرانی فیکٹری' جیسا کہ میں نے سنا ہے' دلالوں کے خرچہ پر تیار کی گئی تھی اور ریذیڈنٹ کی جانب سے کوئی گزارہ نہ دیا گیا تھا سوائے سو روپیہ ماہانہ کے۔ میں اس ماہانہ کرایہ میں کمی کی تجویز دیتا ہوں۔" (23) آغا بھی کہتا ہے کہ "فیکٹری کے گھر کی مرمت ضروری ہے۔" (24) 17- مارچ 1799ء کے اپنے خط میں آغا بمبئی کے گورنر سے اس ایک علم بردار عملہ اور کمپنی بہادر کی تجارتی نشان کی تعمیر کے لئے دیگر ضروری عملہ بھیجنے کی بھی درخواست کرتا ہے۔ (25) پروانہ کے مطابق انگریزوں نے باغ کے لئے چار بیگہ زمین بھی حاصل کی جو ٹھٹھہ شہر کے علاوہ تھی۔ جب تک برطانوی فیکٹری موجود رہی۔ آغا بھی سندھ میں ہی رہا تاکہ اس (کمپنی) کے مفادات کا تحفظ کرے۔ سندھ کے لئے اشیاء کی پہلی کھیپت مئی 1799ء میں آئی۔ ایسٹ انڈیا کے ویسل ڈریک (East India Vessel Drake) کے مطابق اشیاء کی مالیت مبلغ =/69,805 روپیہ تھی۔ اس طرح سے انگریزوں نے سندھ میں اپنے تجارتی کھیل کا پھر سے آغاز کر دیا۔ (26)

اگست 1799ء میں انگریزوں کو پروانے دیئے گئے جن میں انگریزوں کے ان تمام استحقاقات کا ذکر کیا گیا جن سے وہ غلام شاہ کلہوڑا کے عہد میں استفادہ کرتے رہے تھے اور جو اب ٹالپر امیروں کی جانب سے انہیں عطا کئے گئے تھے۔ (27) ابتدائی استحقاقات کے ساتھ ساتھ امیروں نے ریذیڈنٹ کو کراچی میں ایک فیکٹری قائم کرنے کا فرمان بھی جاری کر دیا۔ (28) انگریزوں کو انگریزی فیکٹری کے قیام کے لئے ایک میدان کی جگہ دی گئی اور کراچی کے قلعہ کے باہر ان کو باغ بنانے کے لئے 4 بیگہ اراضی بھی دی گئی

جس پر اراضی ٹیکس اور درختوں کے ٹیکس کی چھوٹ دی گئی۔ (29)

سندھ میں انگریزی فیکٹری کے قیام کے ساتھ ہی ہندوستانی تاجروں کو یقینی طور پر نقصان ہونے لگا۔ انہوں نے انگریزوں کے خلاف حکمرانوں کے کان بھرنا شروع کر دیئے۔ انگریزی ریذیڈنٹ ایک طے شدہ عرصہ کے بعد امیروں کے دربار میں حاضر ہوتا رہتا تھا اور اس کے 7 مئی 1800ء کے خط سے جو کراچی سے بمبئی کے گورنر کو لکھا گیا تھا ثابت ہوتا ہے کہ اس بار امیروں نے مارچ 1800ء سے قبل اس کے ساتھ پہلے جیسا سلوک نہیں کیا کیونکہ حکمران خاندان کو انگریزوں کے مقصد کی دیانت پر شبہ ہو گیا تھا۔ (30) امیروں نے انگریزوں کو تاجرانہ سہولیات نیک نیتی سے دی تھیں اور جب انہیں دربار کے ذمہ دار لوگوں نے بتایا کہ انگریزوں کے اس تجارت کو دکھاوے کے پس پردہ خفیہ سیاسی عزائم ہیں تو انہوں نے اس میں خطرہ محسوس کیا اور اسی وجہ سے انگریز ریذیڈنٹ کا سرد مہری سے خیر مقدم کیا گیا۔ مسٹر ناتھن کرو نے جلد ہی صورت حال کی نزاکت کو بھانپ لیا اور اس نے نئے اور بہتر طریقے سے انگریزی معاملات طے کرنے کی کوشش کی۔ اس نے مارچ 1800ء میں دربار کا پھر سے دورہ کیا۔ اس دفعہ انگریزوں کے اطوار کی بابت خیالات بدل رہے تھے اور اسی وجہ سے امیروں نے انگریزوں کی جانب ہمدردی ظاہر کی۔ "جب میں ان کے پاس گیا تو مجھے عزت دی گئی اور میرے سابقہ دورے کی بدمزگی کو دور کرنا چاہا۔ ریذیڈنٹ سندھی حکمرانوں کی حمایت کے حصول کے اس موقع کو کھونا نہیں چاہتا تھا۔ (31) اس نے حکمران خاندان کے چاروں بھائیوں کو مناسب تحائف دیئے اور اس کے ساتھ انہیں آتشیں اسلحہ' بارود اور گولیاں بھی فراہم کیں کہ جن کا انہوں نے حکم دیا تھا۔ ہر امیر نے اپنے درجہ کے مطابق برطانوی تحائف میں سے اپنا حصہ وصول کیا۔ میر فتح علی خان نے =/1045 روپے کے تحائف لئے' میر غلام علی نے =/849 روپے کی مالیت کے' میر کرم علی نے =/735 روپے اور سب سے آخر میں میر مراد علی نے بھی =/735 روپے کے تحائف لئے۔ اس موقع پر بیوہ ملکہ (Queen Dowager) کو بھی نظر انداز نہ کیا گیا۔ اس نے چینی دمسک کا ایک ٹکڑا' ایک خرد بفت' چار پلنگ (Pelongs) اور شیشے کی مصنوعات

لیں۔ جن کی قیمت =/175 روپے تھی۔ اس موقع پر تمام تحائف ملا کر =/4342 روپے کی مالیت کے ہوئے۔ (32) امیروں کو ایک خاص ذہن بنائے دیکھ کر ریذیڈنٹ نے ان تمام غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش کی جو امیروں کے دل میں انگریزوں کے خلاف تھیں۔ ہندوستانی تاجروں نے حکمرانوں کو کہا ہوا تھا کہ اس حقیقت کا ثبوت موجود ہے کہ انگریزوں کی تجارت کے پیچھے خفیہ عزائم کار فرما ہیں۔ دراصل اس عہد میں کہ جب ان کی فیکٹری کام کر رہی تھی انگریزوں کا کاروبار معمولی نوعیت کا تھا۔ انگریزوں کی کم مالیت کے تجارتی کاروبار کی اس طرح سے توضیح کر کے امیروں کو قائل کیا گیا کہ "ہمارا نظریہ فتح ہے نہ کہ تجارت۔" (33) مسٹر کرو نے اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے اس بات کی نشاندہی کی کہ "سندھ کے ساتھ نئے تعلقات کی وجہ سے وہ اس ملک کی تمام ضروریات اس وقت تک پوری نہیں کر سکتے جب تک کہ انہیں کافی تجربہ حاصل نہ ہو جائے۔ اسی وقت اس نے اس نکتہ پر بھی زور دیا کہ میدان پر تو پہلے ہی مضبوط اور مخالف حریفین کا قبضہ ہے اور اسی وجہ سے بہت احتیاط اور دوربینی کی ضرورت ہے۔" (34) نیز امیروں کو یقین دلایا گیا کہ مستقبل قریب میں ہندوستانی تاجروں کے پیدا کئے گئے شکوک و شبہات ختم ہو جائیں گے۔ (35) میر فتح علی خان جو حکمران خاندان کا سب سے بڑا فرد تھا وہ انگریزی ریذیڈنٹ کی ان وضاحتوں سے مطمئن ہو گیا اور اس نے 12- اپریل 1800ء کو دو نئے پروانے عطا کر کے "اس نئے ادارے کو اپنی مزید مہربانی" کا ثبوت فراہم کیا۔ ان پروانوں میں سے ایک میں کراچی میں تاجرانہ استحقاقات میں فوجداری فیس میں ایک تہائی معافی' تمام فوجداری فیس کی معافی اور موری (Moree) فیس کی معطلی کر کے کمپنی بہادر کی ریذیڈنس کو سب سے اعلیٰ مقام دیا گیا۔ (36) دوسرے پروانے کے ذریعہ ریذیڈنٹ کو "ایک اعزازی نشان دیا گیا اور سندھ میں بلوچی سرداروں سے زیادہ اعتماد عطا کیا گیا جو' جب تک کہ کراچی کے قلعہ کی حفاظت پر مامور نہ ہوں' اسلحہ چھوڑے بغیر دروازے میں داخل نہیں ہو سکتے تھے۔ اس پروانے کے مطابق برطانوی ریذیڈنٹ کراچی کے قلعہ میں اسلحہ کے ساتھ بھی داخل ہو سکتا تھا۔ (37) جب برطانوی ریذیڈنٹ روانہ ہونے لگا تو اسے بمبئی کے گورنر

کو دینے کے لئے امیر کی جانب سے ایک قیمتی گھوڑا اور طلائی شمشیر دی گئی اور ریذیڈنٹ کے لئے ایک قیمتی کمر بند دیا گیا جو امیر کی اپنی کمر پر بندھتا تھا۔ انگریزوں کو یہ استحقاقات دینے سے مراد یہ ظاہر کرنا تھا کہ امیر اپنے علاقے میں تجارت کی بحالی کے لئے نیک نیتی سے کوشاں ہیں۔ اپنے اس خط میں کہ جس میں اس نے اپنے آقا کو نئے استحقاقات سے مطلع کیا ہے' وہ اسے یقین دلاتا ہے کہ اس نے بہت احتیاط سے انگریزوں کے "اس حکومت کو ایک سیاسی کھلونا بنانے" کے نظریہ کو خفیہ رکھا ہے۔ (38) اس خط میں ریذیڈنٹ صرف تجارتی امکانات کے حوالے سے کہ جس کے لئے اسے پروانے دیئے گئے ہیں اس عظیم سیاسی فائدے کا تذکرہ کرتا ہے جو سندھ ریذیڈنسی سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس نے اپنے مؤدبانہ فیصلے میں چھ ایسے ٹھوس فوائد بیان کئے ہیں جو انگریزوں کو اپنی سندھ کی ریذیڈنسی سے حاصل ہو سکتے ہیں:

پہلا زمان شاہ کی سندھ میں نئی انگریزی فیکٹری کی جانب توجہ دلائی جائے اس سے اس کے ہندوستان پر منصوبہ کا پتہ چلے گا۔

دوسرا اگر برطانوی افغان سلطنت کے خلاف جارحیت بھی کرتے ہیں تو سندھی افواج ان کی براہ راست اگر مدد نہ کریں گی تو کم از کم سندھی سرداروں کے ساتھ پکی دوستی انگریزوں کے فوجی دستوں کی گزرگاہ کے لئے ایک محفوظ راستہ ضرور فراہم کرے گی۔

تیسرا اگر کسی بھی وقت کوئی بھی سندھی شہزادہ افغان حکمران کی باجگذاری سے آزاد ہونے کا سوچے گا اور اپنی سلطنت وسیع کرنا چاہے گا تو انگریز اس کے مدد و معاون ہوں گے اور انہیں اپنی خدمات کا اچھا صلہ مل سکے گا۔

چوتھا انگریزوں کے سندھ میں رہتے ہوئے انگریزوں کے خلاف مسلمانوں کی بغاوت کی صورت میں ان کے پاس خلاف ورزی عہد کرنے کا محفوظ حق ہو گا۔

پانچواں انگریز سندھ میں ریذیڈنسی کے ساتھ مل کر کسی بھی مرحلہ بغاوت کو دبا سکتے ہیں۔

چھٹا سب سے آخری یہ کہ انگریز زمان شاہ پر مؤثر نظر رکھ سکتے ہیں اور سندھ

میں اپنی ریذیڈنسی کے ذریعہ اس کی حرکات سے متعلق قابل اعتماد معلومات حاصل کر سکتے ہیں۔ (39)

لیکن افغان حکمران کی حرکات کی اطلاع حاصل کرنا اتنا آسان نہیں تھا جتنا کہ سندھ میں برطانوی ریذیڈنٹ مسٹر ناتھن کرو نے پہلی بار محسوس کیا اور خط میں مذکور کر دیا۔ جلد ہی وہ غلط نتیجہ اخذ کرنے کی اپنی غلطی سے آگاہ ہو گیا اور بلا توقف اپنی اصلاح کر لی۔ بمبئی کے گورنر کے نام ایک خط میں سندھ کا ریذیڈنٹ یوں رقم طراز ہے: ''ڈریک '' (Drake) وغیرہ سے میرے روابط قائم ہونے کے نتیجہ میں میں خود کو زمان شاہ کے ملک کی حالت کی تفتیش کی سہولت کے اعداد و شمار اور اس کے دربار کے سیاست میں جاسوسی کرنے میں حد سے زیادہ پرامید ہونے پر مورد الزام ٹھہراتا ہوں۔ لیکن یہ غلطی قابل معافی ہے کیونکہ ان حالات میں پیدا ہوئی جن سے مجھے اس وقت واسطہ نہ پڑا تھا۔ میں نے خود کو اتنی کوتاہ نظری سے معائنہ کرتے اور کسی شخص پر اتنا کم بھروسہ کرتے ہوئے محسوس کیا کہ میں تحقیقات کا ایک سلسلہ قائم نہ رکھ سکا اور عام تجسّس کے سلسلے میں اپنے دورے میں حکومت کو کچھ خفیہ مقاصد کے خیالات کے خطرے کا احساس دلائے بغیر میں اتنا ماہر نہ ہو سکا جو کہ میرا اولین فرض تھا۔'' برطانوی ریذیڈنٹ کا بمبئی میں اپنے محسنوں تک افغان سلطنت کی خبریں پہنچانا بہت مشکل تھا (40) لیکن وہ ایک باحوصلہ اور تربیت یافتہ شخص تھا اور اس نے محسوس کیا کہ اگر وہ امیروں کو قائل کرے کہ ریذیڈنسی کا مقصد تجارت تھا تو ریذیڈنسی کے قیام کی مخالفت میں آنے والی اطلاعات کی کوئی حقیقت نہ رہے گی۔ وہ اسی کام پر لگ گیا۔۔۔۔ یعنی امیروں کو خوش رکھنا۔ آخرکار وہ اس میں کامیاب ہو ہی گیا۔ مارچ 1800ء میں ہونے والی عزت افزائی' دو پروانوں کی عطائیگی سے امیروں کی ظاہر ہونے والی فیاضی' ریذیڈنسی کو سماجی اور سیاسی معاملات میں اعلیٰ مقام کی عطائیگی' اور آخرکار جون میں دربار کے دورے کی بے تکلفی' غرض ان سب باتوں نے مسٹر کرو کو یہ باور کرایا کہ اب وہ بغیر کسی مشکل کے اپنی تجارت کو آگے چلایا جا سکتا ہے۔ وہ وقفہ وقفہ سے افغان حکمران کی حرکات کی اطلاع بمبئی کے سربراہ کو دیتا رہا۔ مارچ 1800ء میں اس نے عزت مآب جوناتھن ڈنکن

کو اطلاع کی کہ شاہ فارس کی افواج خراسان فتح کرنے جا رہی ہیں۔ (41) اسی وقت اس افغان وزیر وفادار خان جس پر زمان شاہ بھروسہ کر کے اپنی مذہبی مصروفیات کے وقت سلطنت کی ذمہ داریاں سپرد کر دیا کرتا تھا' اس کے شبہات کی وجہ سے افغان امراء کے مابین بڑھتے ہوئے تضاد کی اطلاع بھی دی۔ اس نے مزید کہا کہ وزیر کو افغان ریاست کے پانچ سرکردہ امراء کے سر قلم کئے جانے کا ذمہ دار قرار دیا جاتا ہے اور یہ سزائیں افغان فوجوں میں بہت بڑی بے چینی کا سبب بن گئی ہیں۔ (42) 31- جولائی 1800ء کے اپنے خط میں برطانوی ریذیڈنٹ نے زمان شاہ کے فارسیوں کے خلاف جو ہرات آ گئے تھے فتح پانے کی مثبت جاسوسی کی اطلاع کی۔ (43) اس نے اسی خط میں بمبئی کے گورنر کو مزید مطلع کیا کہ زمان شاہ کا ایک بھائی شاہ محمود انقلاب کا جھنڈا بلند کر کے اور خراسان کے ایک دوسرے حصے میں وارد ہو چکا ہے اور کئی غدار سرداروں کو اپنے ساتھ شامل کر لیا ہے۔ (44) اور پوری طرح سے اس بات کی وضاحت کے لئے کہ کچھ افغانی سردار زمان شاہ سے الگ کیوں ہوئے۔ مسٹر کرو تحریر کرتا ہے کہ: "ان تین ماہ میں زمان شاہ نے اپنے درباریوں کا بہت خون بہایا ہے اور ان میں سے کم از کم درجن بھر اس کے سرکردہ امراء ہیں جو کہ کاٹ ڈالے گئے اور ان میں اس کا سابق وزیر امیرالملک بھی شامل ہے جو عوام میں بہت مقبول تھا۔ ان سزاؤں کے اسباب خفیہ ہی رکھے گئے ہیں لیکن بادشاہ اور اس کا وزیر روز بروز ناراض ہوتے چلے جا رہے ہیں۔ ہر شخص بالکل درست کہتا ہے کہ مؤخرالذکر خود کو بلند مقام پر لانا چاہتا ہے اور اندرونی حالات کی بناء پر اس بات میں کم ہی شبہ ہے کہ جلد ہی افغان حکومت میں کوئی انقلاب آ جائے گا۔" (45) 31- اگست 1800ء کو مسٹر کرو نے اپنے مالک کو مزید خبریں دیں۔ اس نے یہ بتانے کے لئے لکھا کہ ایک پیغام رساں جو حال ہی میں خراسان سے آیا ہے' اس نے اسے بتایا کہ بابا خان' یعنی شاہ فارس نے زمان شاہ کو پیغام دیا ہے کہ اس کو یا کسی اور کو ہرات اور اس کے ملحقات سپرد کر دیئے جائیں یا پھر افواج کو یہ معاملہ طے کرنے دیا جائے۔" (46) اپنے پیغام میں شاہ فارس واضح طور پر یہ کہہ رہا ہے کہ وہ شاہ محمود کی تب سے حمایت کر رہا ہے جب سے کہ وہ اس کے دربار میں پناہ گزین ہوا

اور یہ کہ وہ شاہ محمود کی حمایت کرنے میں حق بجانب تھا' پیغام رسان نے برطانوی ریذیڈنٹ کو اطلاع دی کہ شاہ فارس نے کم از کم چالیس ہزار فوجیوں کو شاہ محمود کی مدد پر لگا دیا ہے اور ایک دوسری دس ہزار فوجیوں پر مشتمل فوج کو دوسرے ایک برگشتہ افغان امیر کی مدد پر لگا دیا ہے جو شاہ محمود سے آن ملا ہے۔ اس کے بعد مسٹر کرو نے بمبئی کے گورنر کو اطلاع دی کہ ابھی ابھی اطلاع ملی ہے کہ ہمارے حق میں ایک بات ظہور پذیر ہوئی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ زمان شاہ ہرات سے ہٹ رہا ہے۔ برطانوی ریذیڈنٹ نے 31- اگست 1800ء کے ہی خط میں اطلاع دی کہ اسے میر فتح علی خان نے ایک خلعت عطاء کی اور زمان شاہ کی جانب سے ایک اطلاع ملی جس میں افغان بادشاہ نے غیر خوشامدانہ الفاظ میں تحریر کیا کہ کس طرح سے محض اس کی آمد پر ہی اہل فارس دہشت زدہ ہو گئے اور ان سے امان کی درخواست کی۔ (46) 29- اکتوبر 1800ء کو سندھ میں برطانوی ریذیڈنٹ کو اطلاع کی گئی کہ افغان حکمران پشاور میں اپنی فوج اور توپ خانے کے ساتھ ہے اور سکھوں پر حملہ کرنے یا سندھ کا دورہ کرنے کا ارادہ رکھتا ہے (47) اور یوں "امیر بادشاہ کی سندھ آمد کی نیت پر اتنا پریشان ہو گئے ہیں کہ انہوں نے تمام عوامی دوروں کو منسوخ کر دیا ہے۔ اپنی تمام روایتی تفریحات ختم کر دی ہیں اور تیاری کی ایک ماتم زدہ کیفیت میں تیار ہیں تاکہ لمحہ بھر کی تنبیہہ پر فرار ہو جائیں۔" (48) اور اس تمام عرصے کے دوران مسٹر ناتھن کرو یہ جاننے کی کوشش کرتا رہا کہ اگر برطانوی لوگ زمان شاہ کے خلاف کوئی مؤثر کاروائی کریں تو ان حالات میں سندھ کے امیروں کا ردعمل کیا ہو گا۔ مئی 1800ء میں اس نے گورنر ڈنکن کو یوں اطلاع دی: "میں نے مرزا اسمٰعیل ولد ابراہیم شاہ سے کہا کہ میں آپؐ کی رائے جاننے کی کوشش کروں گا کہ شہزادے کی دوستی کی کیا شکل سامنے آئے گی' کیا انگریزوں کے خلاف کوئی بات موجود ہے اور کیا زمان شاہ کے خلاف بھی کوئی چیز ہے؟ اس نے کہا کہ میں سمجھتا ہوں کہ اس طرح کے حالات شہزادے کے نزدیک بھی کوئی اندیشہ قبول کرنے کے لئے قابل قبول ہوں گے۔" (49) پھر اس نے اس خط میں اپنی رائے کا اضافہ کیا کہ: "مرزا اسمٰعیل صرف اتنی ہی تصدیق کر سکتا ہے جتنی ذرا سے غور و فکر پر مبنی شہادت ہو یعنی

ان کی حکومت بادشاہ (King) کی ملازمت میں آنے میں مادی فائدہ دیکھتی ہے۔" (50)

بہرحال یہ تسلیم کر لینا چاہئے کہ مسٹر کرو اپنی ریذیڈنسی کو تاجرانہ مقاصد کے لئے ظاہر کرنے میں کافی حد تک محتاط رہا۔ اس کو جب کبھی بھی موقع ملتا وہ اپنے مالک کو بتاتا کہ سندھ میں کونسی چیزیں چاہئیں۔ اس نے برطانوی اونی کپڑے کی فروخت کے لئے سندھ کو اچھی منڈی قرار دیا لیکن چونکہ سندھ افغان سلطنت کا ایک حصہ تھا اس لئے افغان تاجران سندھ میں ان کے اونی کپڑے خرید لیا کرتے تھے۔ اسی وقت ٹالپر امیر نے اس بات کو منافع بخش سمجھا کہ اون کی شکل میں افغان سرداروں کو خراج ادا کیا جائے۔ اور جب مسٹر کرو نے امیروں کو برطانوی روئی کی گانٹھ دی تو میر فتح علی نے "مجھے اس بات کی امید رکھنے کا حوصلہ دیا کہ وہ پچاس ہزار سے دو لاکھ روپیہ مالیت تک کی اون ہر سال خریدے گا۔" (51) مسٹر کرو نے دیکھا کہ "برطانوی اون کی منڈی ہونے کے علاوہ بھی سندھ کو سالانہ کم از کم چار لاکھ روپیہ کی مالیت کی اشیاء مثلاً " برطانوی کنڈے، کھانڈ، مالا باری اشیاء وغیرہ کی ضرورت تھی (52) جن سے انگریز اپنے فائدہ کے لئے آسانی سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ اس طرح 1799ء کے سندھ میں برطانوی ریذیڈنسی میں سیاسیات تجارت کے ساتھ شامل ہو گئی۔

لیکن سندھ میں انگریزوں کے خلاف ایک طوفان پک رہا تھا۔ 15- اگست 1800ء کو انگریزی ریذیڈنٹ کو امیروں کی جانب سے حکم ملا کہ وہ کراچی میں اپنی فیکٹری فوراً" بند کر دے اور فوراً" ٹھٹھہ چلا جائے اور اس جگہ خود کو ان تجارتی معاملات تک محدود کر لے جو غلام شاہ کلہوڑا کے عہد میں ہوا کرتے تھے۔ (53) کراچی کے قلعہ دار کو اس ضمن میں سخت ہدایات جاری کی گئیں۔ (54) اس لئے یہ محسوس کر کے کہ کوئی بھی جلد بازی یا بہانہ بازی کمپنی بہادر کی شہرت کے لئے سخت بدنامی کا باعث بن سکتی ہے۔ ریذیڈنٹ 19- اگست 1800ء جلد سے جلد ٹھٹھہ کے لئے روانہ ہو گیا۔ (55) کراچی سے چیزیں فوری طور پر ہٹا لیں گئیں اور ان میں سے بعض بمبئی واپس بھیج دی گئیں۔ 17- اگست سے برطانوی عملے کے کراچی میں داخلے پر پابندی لگا دی گئی۔ (56) 27- اگست کو منشی دلال اور دیگر انگریزی عملہ جو کراچی سے ٹھٹھہ جا رہا تھا اور ان کے

پاس دستاویزات اور دیگر اشیاء بھی تھیں۔ ان لوگوں پر حملہ کیا گیا اور ان کے ساتھ برا سلوک کیا گیا۔ دستاویزات اور رقم چھین لی گئیں۔ (57) انگریزوں کے خلاف اس طرح کی سازشیں ہو رہی تھیں۔ "امیروں کو' زمان شاہ' ہندوستانی راجاؤں' خیر پور کے میر سہراب' کچھ کے حکمران' مسقط کی حکومت نیز مرہٹہ سردار بھونسلے کی جانب سے بھی کئی خطوط ملے تھے جن میں ہماری---- انگریزوں کی---- ان ناقابل بیان کہانیوں سے شہزادے کے کان بھرے گئے تھے جو خطرناک اور غاصبانہ نوعیت کی تھیں۔ اور ہندوستان میں ہماری سابقہ مقبوضات سے مزین تھیں۔" اور "ان خطوط میں انگریز لوگوں کو اپنے ہاں داخل کرنے سے باز رہنے کو کہا گیا تھا اور ان میں ہمیں---- انگریزوں کو---- ساحل پر جگہ دینے کے نتائج سے خبردار کیا گیا تھا۔"(58) اس طرح کی متعدد تنبیہی خبروں کو برطانیہ کے سوات پر بلا وجہ قبضہ کرنے کی وجہ سے تقویت ملی اور سندھ کے درباریوں کے غیر مطمئن حصہ نے امیروں کو خوفزدہ کر دیا۔ "درد کی اس گھنٹی کی زیادہ دیر تک حمایت نہ کی گئی۔" اسی طرح سے کراچی سے مکمل اخراج کا "ظالمانہ" حکم بھی زیادہ نہ چل سکا۔ میر فتح علی خان اس قدم کے اٹھائے جانے کے خلاف تھا کیونکہ وہ انگریزوں سے اپنا وعدہ پورا کرنا چاہتا تھا لیکن جو حکم جاری ہو جاتا تھا اس کے اطلاق پر تمام امیر ایک دوسرے سے تعاون کرتے تھے۔ (59) مسٹر کرو نے سندھ کے امیروں کی جانب سے اس بے دھڑک خفیف جرم پر بے عزتی محسوس کرتے ہوئے بمبئی کے حکام کو ہدایت کی کہ یا تو "کراچی پر قبضہ کر لیا جائے" یا پورا ایک موسم گزرنے تک کراچی سے تجارت روک دی جائے۔ (60) اس اہم واقعہ کے فوراً بعد ایک مال بردار کشتی 8- ستمبر 1800ء کو حیدر آباد جانے کے لئے میرے پاس آئی۔ دربار کی جانب سے دعوت ملی تاکہ ان حالات کی وضاحت کی جا سکے جس کے تحت اخراج کے احکامات جاری کئے گئے تھے۔ ہم نے یہ دعوت نامہ وصول کر کے قبول کر لیا۔ دربار میں برطانوی ریذیڈنٹ کا پرجوش طریقے سے استقبال کیا گیا۔ (61) ریذیڈنٹ کو اخراج کے حکم کی وضاحت کی گئی اور یہ بات صاف ظاہر تھی کہ کراچی سے برطانویوں کو نکالنے میں اس رویہ سے امیروں کی مراد ہرگز ان کی ہتک کرنا نہ تھا۔ مسٹر کرو اپنی مخالفت میں مضبوطی سے قائم

رہا۔ آخرکار غلط فہمی دور کر دی گئی اور انگریزی ریذیڈنٹ بخار کی وجہ سے پژمردہ واپس ٹھٹھہ آ گیا۔ مسٹر کرو اس انٹرویو سے بالکل مطمئن تھا۔ اس نے اس حوالہ سے یوں تحریر کیا: ''نتیجہ اتنا ہی کامیاب رہا جتنا کہ میں چاہتا تھا۔'' شہزادے نے اخراج کے احکامات کی وضاحت کرنے کی غرض سے ایک وفد بمبئی بھیجنے کا وعدہ کیا۔ (62) انگریزی نقطہ نظر سے اخراج کا حکم فی الحقیقت توہین تھا لیکن ابھی تک ہنگامی سیاسی حالات کی وجہ سے اس بات کا کوئی سنجیدہ نوٹس نہیں لیا گیا کیونکہ مسٹر کرو کے نزدیک ''اگر شہزادے کی دوستی زیادہ قابل قبول ہو اور اس کے لئے قربانیاں دینی پڑیں تو اس معاملے سے در گزر کرو۔'' اس بات کا کوئی مکمل جواب نہ ملا اور ریذیڈنسی نے اپنا کام جاری رکھا۔ (63)

ایسا معلوم پڑتا ہے کہ انگریزوں نے سندھ کی مہم کا آغاز برے شگون میں کیا تھا۔ لڑائی ابھی عارضی طور پر رکی تھی' زخم ابھی ہرے تھے کہ اچانک 29- اکتوبر 1800ء کو سندھ کے دربار سے ایک نیا حکم آ گیا۔ مسٹر ناتھن کرو کو امیروں کی جانب سے ایک خط ملا کہ انگریزوں کو پندرہ روز کے اندر سندھ کے اندر اپنی فیکٹریاں بند کر دینی چاہئیں کیونکہ زمان شاہ کی جانب سے ایک حکم ملا ہے جس میں افغان حکمران نے میر فتح علی خان کو یوں تحریر کیا ہے کہ: ''ہمارے روبرو بتایا گیا ہے کہ آپ نے سندھ میں انگریزوں کے گماشتہ کو داخل کر لیا ہے اور یہ کہ انہوں نے ٹھٹھہ میں فیکٹری قائم کی ہے اور تجارت میں مصروف ہیں چونکہ مذکورہ انگریز ایمان کے دشمن ہیں اور شاہی وقار کے بھی دشمن ہیں اس لئے آپ کو چاہئے کہ اس خط کے دیکھتے ہی فوراً'' بلا تاخیر و غفلت' ان کو سندھ اور ٹھٹھہ سے نکالنے کے لئے سخت ترین افسران روانہ کریں یہاں تک کہ ملک میں ان کا نام و نشان بھی نہ رہے۔ اور اگر اس حکم کی تعمیل میں آپ سستی کریں گے تو اکتور خان (Uktur Khan) کہ جس کو اس حوالے سے ایک دوسرا حکم جاری کیا گیا ہے اپنے چند باعزم ساتھیوں کو انہیں نکالنے کے لئے بھیجے گا۔'' (64) اس لئے امیروں نے ریذیڈنٹ سے درخواست کی کہ اپنی فیکٹری مخصوص دن کے اندر اندر ہٹا لے ورنہ کچھ بھی نتیجہ نکل سکتا ہے۔ مسٹر کرو نے حالات کا اندازہ کر لیا اور 3- نومبر 1800ء کو ٹھٹھہ کی انگریزی فیکٹری خالی کر دی گئی۔ اور چند روز میں ریذیڈنٹ اپنی

اشیاء کے ساتھ بمبئی کے لئے سندھ سے روانہ ہو گیا۔ (65) اس طرح سے سندھ میں 1799ء کی برطانوی مہم اپنے قبل از وقت انجام کو پہنچ گئی۔

ایسٹ انڈیا کمپنی کو اپنی "سندھ کی مہم" سے ظاہری طور پر 1,09,659 روپے کا نقصان ہوا۔ (66) اس رقم میں سے 23,195 روپیہ امیروں اور درباریوں کی حمایت حاصل کرنے کے لئے تحائف دینے پر خرچ ہوا۔ (67) یوں انگریزوں نے "واضح نقصان" کی بناء پر سندھ کے امیروں سے بہت بڑا تجربہ حاصل کیا۔ 1799ء کی اس چھوٹی سی مہم سے برطانویوں کو احساس ہوا کہ سندھ کے لئے براہ راست سیاسی مشن بھیجنا زیادہ مناسب ہے بجائے اس کے کہ تجارتی مہم جوئی کے لبادہ میں سیاسی تحقیقات جاری رکھی جائیں۔

REFERENCES

1. India Office Record, *Home Peries, Mise. Vol: 132* pp. 187-90.
2. Ibid., Vol. 158 pp. 335-434.
3. Postons., Lt T, *Personal Obernation on Sind* p. 286.
4. *India Office Record*-op. cit., Vol. 333, pp. 393, 602.
5. Mill and Wilson, History of British India Vol. VI, p. 126.
6. Ibid.
7. Ibid. p. 127-28.
8. Ibid. p. 129.
9. Ibid.
10. Montgomery, Martia, *Despatches. Minutes and Correspondence of the Marquis of Wallesley*. Vol. I, pp. 286-287.

11. Ibid.
12. Ibid.
13. Ibid.
14. Ibid. Vol. I, p. 306-09.
15. Parliamentary Papers A. Burness & others on a Mission to Sind A. C. 1835-37, *Reports Commercial* p. 9.
16. *Selections from the Records of the Commissioner in Sind* S. File 203, p. 500.
17. Motgomery. Op. cit. Vol. I, p. 518-10.
18. Selections op. cit. S. Fole 203. Pp. 501-10.
19. Ibid.
20. Ibid.
21. Ibid.
22. *Journal Sind Historical Society, Karachi* Vol. III No. 4, p. 79.
23. Selections op.cit S. File 203, p. 501-10.
24. Ibid.
25. Ibid.
26. Ibid. p. 420-25.
27. Ibid.
28. Ibid.
29. Ibid.
30. *India Office Records* op. cit. vol. 470, p. 285-301.
31. Ibid.
32. Ibid.
33. Ibid. Vol. 333, p. 393-602.
34. Ibid.
35. Ibid.

36. Ibid.
37. Ibid.
38. Ibid.
39. Ibid.
40. Ibid.
41. Ibid.
42. Ibid.
43. Ibid.
44. Ibid.
45. Ibid.
46. Ibid.
47. Ibid.
48. Ibid. Vol. 474. P. 147-170.
49. Ibid.
50. Ibid.
51. Ibid.
52. Ibid.
53. Ibid. Vol. 333. P. 393-601
54. Ibid.
55. Ibid.
56. Ibid.
57. Ibid.
58. Ibid.
59. Ibid.
60. Ibid.

61. Ibid. Vol. 474, p. 147-70.
62. Ibid.
63. Ibid. Vol. 333. P. 393-602.
64. Ibid.
65. Ibid. Vol. 474, p. 203-207.
66. Selection, op. cit. S. File 203. P. 520-25.
67. Ibid.

تحقیق کے نئے زاویے

کیتھولک چرچ اور اصلاح مذہب

ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ کے مطالعہ کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ جب کوئی ادارہ مضبوط و مستحکم ہو جاتا ہے تو وہ اپنے دائرہ کو وسیع کرتا رہتا ہے' لیکن وقت کے ساتھ رونما ہونے والی تبدیلیوں اور حالات کے مطابق نہ تو خود کو ڈھالتا ہے اور نہ ہی بدلتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ادارہ اور زمانے کے تقاضوں کے درمیان دوری بڑھتی رہتی ہے۔ اگر اس ادارہ کے کردار کو چیلنج نہیں کیا جائے تو اس میں رعونت پیدا ہو جاتی ہے' جس کے تحت وہ اپنے مخالفین کو دبانے اور کچلنے میں مصروف ہو جاتا ہے۔ چیلنج کے نہ ہونے کی وجہ سے اس میں بدعنوانیاں پیدا ہو جاتی ہیں' اور اس سے متعلق افراد اپنے مفادات کے لئے اس کی طاقت و اختیارات کو استعمال کرتے ہیں۔ یہ صورت حال یورپ میں چرچ کے ادارے کی تھی کہ جو حالات کے تحت آہستہ آہستہ اس قدر طاقت ور ہوا کہ روم کا بشپ "پاپائے اعظم" بن کر عیسائی دنیا کا روحانی باپ ہو گیا' اور چرچ کے عہدیدار اس قدر بااختیار ہوئے کہ یورپ کے حکمران ان کے سامنے بے بس ہو کر رہ گئے۔ انہیں وجوہات کی بنا پر ایک مرحلہ وہ آیا کہ جب "چرچ" ریاست اور عام لوگوں کے لئے ایک بوجھ بن گیا' اس کی بدعنوانیاں اس قدر بڑھیں کہ بالاخر اس کے اختیارات اور اقتدار کو تحریک اصلاح مذہب میں لوتھر نے چیلنج کیا۔ جس کے نتیجہ میں چرچ دو فرقوں میں تقسیم ہو گیا۔

کیتھولک چرچ کے لئے یہ ایک بڑا صدمہ تھا' کیونکہ نئے فرقے نے اس کے ماننے والوں کی ایک بڑی تعداد کو اس سے علیحدہ کر دیا' جس کی وجہ سے اس کی روحانی

طاقت و اقتدار کم ہو گیا۔ کسی بھی مذہب یا فرقہ کے لئے ماننے والوں کی تعداد کا کم ہونا اس کے لئے چیلنج ہوتا ہے۔ اس لئے رومن کیتھولک فرقے نے بجائے اس کے کہ وہ خاموش ہو کر بیٹھ جاتا' اس کا تجزیہ کیا کہ آخر یہ سب کچھ کیوں ہوا؟ اور اس کو جو نقصان پہنچا ہے اس کی تلافی کیسے کی جائے؟ اس کے ماننے والوں میں جو بے چینی اور شک و شبہات پیدا ہوئے ہیں' ان کو کیسے دور کیا جائے؟ اس موضوع پر آر۔ پو' چیا' ہسیا (R. Po- Chia Hsia) نے

The World of Catholic renewal, 1540-1770 (1998)
میں اس ردعمل کا تجزیہ کیا ہے کہ جو کیتھولک فرقہ پر تحریک اصلاح مذہب کے نتیجہ میں ہوا تھا۔ اس ردعمل کے طور پر کیتھولک فرقہ میں جو تحریک اٹھی' جسے عام طور پر تاریخ میں "کاؤنٹر ریفارمیشن" (Counter Reformation) یا تحریک اصلاح مذہب کا ردعمل کہا جاتا ہے۔ یہ اصطلاح 1770 کی دہائی میں استعمال ہونا شروع ہوئی تھی۔ جب کہ خود کیتھولک چرچ والے اس اصطلاح کے مخالف ہیں' کیونکہ ان کی دلیل یہ ہے کہ کیتھولک چرچ میں جو اصلاح کی تحریک چلی وہ پروٹسٹنٹ فرقہ کے ردعمل میں نہیں تھی بلکہ ان کے اندرونی تقاضوں کی وجہ سے تھی' اس لئے وہ اس تحریک کو " کیتھولک ریفارم" "کیتھولک ریفارمیشن" "کیتھولک ریسٹوریشن" (Catholic Restoration) "پروگریسیو ریفارمیشن" یا "کنفیشنل ایج" (اعترافاتی عہد) کہتے ہیں۔ ان اصطلاحات سے وہ اپنے فرقہ کی آزادی اور اس کی اصلاحات کو دوسری تحریکوں سے غیر مشروط مانتے ہیں۔

1545ء میں کیتھولک چرچ نے "کونسل آف ٹرینٹ" (Council of Trent) بلوائی کہ جس میں چرچ کی اصلاحات پر بحث و مباحثہ ہو۔ اس کے نتیجہ میں چرچ نے جو اقدامات اٹھائے۔ ان میں ایک یہ تھا کہ ایسی کتابوں' پمفلٹوں اور تحریروں پر پابندی عائد کی جائے کہ جن میں چرچ کے خلاف مواد ہو' یا جو عیسائی عقیدے کے خلاف ہوں۔ اس مقصد کے لئے 1557ء میں چرچ "انڈیکس" کے نام سے ممنوع شدہ کتابوں کی فہرست چھاپتا تھا۔ اس کے ساتھ ہی "انکوئیزیشن" کے محکمے کو اور زیادہ اختیارات

دیئے گئے کہ وہ کیتھولک عیسائیوں کے عقیدے اور کردار پر نظر رکھے' اور جو منحرفین ہیں' ان کو گرفت میں لا کر انہیں سزا دلوائے۔ کیتھولک چرچ کا غصہ یہودیوں پر بھی اترا۔ انہیں کہا گیا کہ وہ عیسائیوں کی آبادیوں سے علیحدہ "گیسٹوز" میں رہیں' اور اپنی پہچان کے لئے خاص قسم کے بیج اپنے لباس پر لگائیں۔ پروٹسٹنٹ فرقے کے اثرات کو روکنے کے لئے ان کا مکمل بائیکاٹ کیا گیا۔

ان اقدامات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کیتھولک چرچ خود اپنے دائرہ میں محدود ہو گیا۔ اپنے عقیدے کو محفوظ رکھنے کے لئے ارد گرد فصیلیں کھڑی کر لیں' عدم رواداری' اور مذہبی سختی کے ساتھ کوشش کی کہ اپنے ماننے والوں کو محصور کر کے رکھے اور ان پر دوسرے افکار و خیالات کا اثر نہ ہونے دے۔ ان اصلاحات نے کیتھولک فرقہ کو اور زیادہ محدود کر دیا۔

لیکن اس کے ساتھ ہی چرچ کو اس بات کا احساس ضرور تھا کہ ان کے ادارے میں اندرونی طور پر اصلاحات کی ضرورت ہے اس لئے اصلاحات کی جو تحریک چلی اس میں چرچ کے عہدیداروں کے اختیارات' اور ان کی زندگی کے تمام پہلوؤں میں اصلاحات تجویز کی گئیں' بشپ کی اتھارٹی کو اور زیادہ بڑھایا گیا' تاکہ روم سے ہر سلسلہ میں اپیل نہ کی جائے' وہ پریسٹس یا پادری کہ جن کی شہرت خراب تھی' انہیں برطرف کر دیا گیا' کیتھولک چرچ کے جتنے سلسلے (Orders) تھے ان میں اصلاحات کی گئیں' خاص طور سے عورتوں کی خانقاہوں پر کڑی نگرانی شروع ہوئی۔ ان اصلاحات کا مقصد یہ تھا کہ چرچ کی بدعنوانیوں کا جو خیال لوگوں کے دلوں میں بیٹھا ہوا تھا اسے دور کیا جائے اور اس کے تقدس کو دوبارہ سے بحال کیا جائے۔

کیتھولک چرچ میں اصلاح کی تحریک کو اگناشس لویلا (Ignatious Loyola) نے اس وقت اور زیادہ بڑھایا کہ جب اس نے 1540ء میں سوسائٹی آف جیسوئٹس (Jesuits) قائم کی۔ اس کے ابتداء میں 11 اراکین تھے' مگر اس کی وفات کے وقت یہ تعداد بڑھ کر ہزار ہو گئی تھی۔ جو بعد میں لاکھوں تک پہنچ گئی۔ سوسائٹی کے ممبرز عقیدے اور خدمت کے جذبہ سے سرشار تھے اور مذہب کی خدمت کے لئے انہوں

نے جان و مال سب کی قربان کی۔ سوسائٹی نے کیتھولک عقیدہ کی تبلیغ اور لوگوں میں اس کے لگاؤ کے لئے' دوسرے مذہبی سلسلوں سے الگ ہٹ کر کام کیا۔ بجائے اس کے کہ وہ خود کو عبادت میں مصروف رکھیں' دعائیں مانگیں' اور اپنا وقت خانقاہوں میں گزاریں' انہوں نے گلیوں' ہسپتالوں' قید خانوں' اور غیر ملکوں میں جا کر مذہب کی تبلیغ کی۔ وہ متحرک سوسائٹی تھی کہ جو ہر وقت دوسری جگہ آتی جاتی تھی اور لوگوں میں مذہبی عقیدت کو گہرا کرنے میں مصروف تھی۔

کیتھولک عقیدہ کے فروغ کے لئے سوسائٹی نے دو اہم کام سرانجام دیئے : ایک تو ان کی مشنری سرگرمیاں' دوسرے تعلیم کے میدان میں ان کے کام۔ 1540ء میں فرانسس زیور (Francis Xavier) وہ پہلا مشنری تھا کہ جو ہندوستان آیا' اس کے بعد آنے والی دو صدیوں میں تبلیغ کے کئی مشن غیر یورپی ملکوں میں گئے۔ جاپان میں انہوں نے ہزاروں لوگوں کو عیسائی بنایا' چین میں یہ مذہب کے ساتھ یورپی کلچر کو بھی لے کر آئے۔ ہسپانوی اور پرتگیزی لاطینی امریکہ میں انہوں نے مقامی آبادی کو عیسائی بنانے کا سلسلہ شروع کیا۔ وہ جہاں جہاں گئے انہوں نے مذہب کی تبلیغ کے ساتھ ساتھ مقامی زبانوں' رسم و رواج' تاریخ اور سیاست کا بھی مطالعہ کیا۔ غیر یورپی ملکوں میں تبلیغ کرنے کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ یورپ میں انہوں نے پروٹسٹنٹ فرقہ کی وجہ سے جو نقصان اٹھایا ہے' اب یورپ سے باہر لوگوں کو کیتھولک فرقہ میں لا کر اپنے پیروکاروں کی تعداد کو بڑھایا جائے تاکہ اس نقصان کی تلافی ہو۔

غیر ملکوں میں تبلیغ کے ذریعہ اپنے پیروکاروں کی تعداد بڑھانے کے ساتھ ساتھ سوسائٹی کے اراکین نے اٹلی اور فرانس کے گاؤں اور دیہاتوں میں جا کر وہاں کیتھولک عقیدے کے بارے میں لوگوں میں تبلیغ کی' اس کے علاوہ انہوں نے پروٹسٹنٹ ملکوں میں کیتھولک مشنز قائم کئے' تاکہ وہاں جو کیتھولک عقیدے کے لوگ ہیں ان کی مدد کریں۔

سوسائٹی کا دوسرا اہم کارنامہ تعلیم کے شعبہ میں ہے۔ یہاں انہوں نے مذہبی اور سیکولر دونوں قسم کی تعلیم میں جوش و خروش سے کام کیا۔ ان کی علمیت کی وجہ سے

سوسائٹی کے علماء کو یونیورسٹیوں میں لکچرز کے لئے بلایا جاتا تھا۔ بعد میں سوسائٹی نے اٹلی اور جرمنی کے کئی شہروں میں اپنے تعلیمی ادارے قائم کئے۔ جلد ہی تعلیم کے میدان میں ان کی اس قدر شہرت ہوئی کہ پورے یورپ میں ان کی مانگ بڑھ گئی اور حکمرانوں' تاجروں' اور امراء نے ان سے مطالبات کرنا شروع کر دیئے کہ وہ ان کے علاقوں میں تعلیمی ادارے کھولیں۔ ان کی تعلیمی سرگرمیاں صرف یورپ تک محدود نہیں رہیں بلکہ مکاؤ' جنوبی چین' پیرو اور دوسرے غیریورپی ملکوں میں بھی ان کے قائم کردہ تعلیمی ادارے مشہور ہو گئے۔

ایک دوسرا سلسلہ جس نے کیتھولک عقیدہ کے فروغ کے لئے کام کیا وہ 1526ء میں قائم ہونے والا "کاپو چین" (Capuchins) تھا۔ انہوں نے سماجی خدمت کے سلسلہ میں شہرت حاصل کی' جب میلان میں 77-1576ء میں پلیگ کی بیماری پھیلی تو انہوں نے وبا سے متاثر لوگوں کی مدد کی۔ یہ وہ وقت تھا کہ جب شہر سے دولت مند اور بااثر لوگ بیماری سے ڈر کر بھاگ گئے تھے۔ 1629ء میں جب اٹلی میں ایک اور بلا آئی تو انہوں نے بیماروں کی تیمار داری کی۔ 1636ء میں جب برگنڈی میں پلیگ آیا تو سلسلہ کے اراکین بیماروں کی تیمار داری کرتے ہوئے 80 کے قریب اراکین خود بیماری سے مر گئے۔

اس کے علاوہ اس سلسلہ کے اراکین نے اٹلی کے شہروں میں غریبوں کی مدد کے لئے ادارے قائم کئے ایسی دکانیں کھولیں کہ جہاں سے غریبوں کو سستے داموں اشیاء فراہم کی جاتی تھیں۔ قحط کے زمانے میں غلہ کی فراہمی کے لئے اناج کے گودام قائم کئے۔ اور لوگوں کو بلا سود چھوٹے قرضے دینے کا سلسلہ شروع کیا۔ ان کا کام صرف سماجی خدمات تک محدود نہیں تھا' بلکہ یہ گاؤں اور دیہاتوں میں جا کر کسانوں اور کاشتکاروں کو مذہب کے سادہ اصول بتاتے تھے۔ ان کے جھگڑوں کا فیصلہ کرتے تھے' اور خاندانی تنازعات دور کرتے تھے۔ اس وجہ سے کاپوچین سلسلہ کے لوگوں کی پوپ' حکمرانوں' اور بادشاہوں نے مدد کی' بلکہ بہت سے امراء ان کے سلسلہ میں شامل ہو گئے۔

کیتھولک چرچ نے اپنی اصلاح کے سلسلہ میں جو اور قدم اٹھایا' وہ جنسی زندگی

کے بارے میں تھا۔ اس سے پہلے چرچ کے عہدیداروں کی جنسی زندگی کے بارے میں کئی اسکنڈلز مشہور ہوئے تھے۔ عورتیں جو بطور مشنز کے خانقاہوں میں رہتی تھیں۔ ان میں سے اکثر کا تعلق امراء کے گھرانوں سے ہوتا تھا۔ وہ جائداد اور دوسری وجوہات کی بنا پر انہیں کونوینٹ میں بطور نن داخل کرا دیتے تھے تاکہ ان کی شادی نہ ہو' مگر ان کے آرام کی خاطر انہیں تمام سہولتیں دیتے تھے۔ ان کی ملاقاتوں پر بھی پابندیاں نہیں تھیں' اس وجہ سے ان کے تعلقات باہر کے مردوں سے ہو جاتے تھے۔ اب پروٹسٹنٹ فرقے کے وجود میں آنے کے بعد کیتھولک چرچ خود کو جنسی زندگی سے دور رکھ کر پاک صاف ہونا چاہتا تھا' کیونکہ اس کے عہدیداروں کے لئے تجرد لازمی تھا' اس لئے ان کی شناخت کے لئے جنسی زندگی سے دوری لازمی تھی۔ لہٰذا اب جب عورتوں کو نن بنایا گیا تو ان کی پچھلی آزادی کو ان سے چھین لیا گیا۔ نئی اصلاحات میں ان پر زیادہ پابندیاں تھیں۔ کونوینٹ کی دیواریں اونچی ہو گئیں' دروازوں پر لوہے کی جالیاں لگا دی گئیں' ان کی ملاقاتوں پر پابندیاں عائد کر دی گئیں۔ چرچ کو عورتوں سے جو خوف اور ڈر تھا' اس کے تحت اس کی یہ پالیسی تھی کہ انہیں دور اور علیحدہ رکھا جائے تاکہ یہ مردوں کو لبھا نہ سکیں' اور کونوینٹ نہ صرف امراء کی عزت کا تحفظ کرتا تھا' بلکہ ان کو دنیاوی معاملات سے دور رکھ کر معاشرے کو ان سے محفوظ رکھتا تھا۔

کیتھولک چرچ نے ان اقدامات کی وجہ سے آہستہ آہستہ نہ صرف یہ کہ اندرونی طور پر اصلاحات کے ذریعہ چرچ کو بہتر بنایا' بلکہ غیر یورپی ممالک میں مشنریوں کی کوششوں سے ایک بڑی تعداد کو عیسائی بنا کر اپنی تعداد میں اضافہ کیا۔ اس کا اندازہ گیرونی مو مینڈیٹا (1604_1526ء) جو کہ میکسیکو میں مشنری تھا' اس کی تحریر سے ہوتا ہے کہ جس میں وہ اسپین کے بادشاہ فرڈیننڈ اور ملکہ ازابیلا کی کوششوں کی تعریف کرتا ہے کہ انہوں نے اسپین کو مسلمانوں' یہودیوں' اور بت پرستوں سے پاک صاف کر دیا۔ اب اس کی خواہش تھی کہ ان کے جانشین مشنریوں کی حمایت کر کے پوری دنیا میں عیسائیت کو پھیلائیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جب ہسپانوی نئی دنیا کی مہمات پر گئے تو مشنری ان کے ساتھ تھے۔ مثلاً کورتے (Cortes) جب سینٹرل میکسیکو کی مہم پر گیا' اور

فتح کے بعد جب ایزٹک مندروں کو مسمار کیا گیا' ان کے پجاریوں کا قتل عام ہوا' تو اس وقت مشنریوں نے مقامی لوگوں کو عیسائی بنانے کی مہم جاری رکھی۔ پرتگیز نو آبادیات کی تلاش میں امریکہ' افریقہ' ہندوستان' اور فلپائن گئے تو کیتھولک مشنری ان کے ساتھ تھے اور لوگوں کو مجبور کرتے تھے کہ عیسائیت کو اختیار کریں۔ اس طرح کولونیل ازم کے پھیلاؤ اور استحکام میں کیتھولک مشنریوں کا بھی حصہ ہے۔

اس مطالعہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جب اداروں کو زبردست چیلنج کا سامنا کرنا پڑتا ہے تو کن اقدامات اور طریقوں کے ذریعے اپنے وجود کو باقی رکھتے ہیں اور کوشش کرتے ہیں کہ ان کی شناخت بھی برقرار رہے اور وہ بدلتے تقاضوں کو بھی پورا کر سکیں۔

شکار پور اور حیدر آباد سندھ کے خانہ بدوش تاجر

ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ کے موضوعات وقت کی تبدیلیوں' لوگوں کی دلچسپیوں' اور نئے مواد کی دستیابی کے ساتھ بدل رہے ہیں۔ ایک زمانہ تھا کہ جب تاریخ میں فاتحین اور حکمرانوں کے کارنامے ہوتے تھے' اور اس کے صفحات معاشرے کے دوسرے گروہوں اور ان کی سرگرمیوں سے تقریباً خالی ہوتے تھے۔ مگر اب صورت حال بدل گئی ہے۔ حکمران اور فاتحین تاریخ کے حاشیوں پر آنے لگے ہیں اور ان کی جگہ ان جماعتوں' تحریکوں' اور ان کی سرگرمیوں نے لے لی ہے کہ جنہوں نے خاموشی سے' مگر اہمیت کے ساتھ تاریخ پر اپنے اثرات چھوڑے ہیں۔ ان ہی میں سے ایک جماعت تاجروں' سوداگروں' اور کاروباری لوگوں کی ہے۔ صدیوں سے یہ لوگ عالمی تہذیب و تمدن پر انمٹ اور دیرپا اثرات ڈال رہے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں کہ جنہوں نے دور دراز کے ملکوں' اور قوموں کے درمیان رابطوں کو قائم کیا۔ ایک دوسرے کی پیداوار اور مصنوعات سے آشنا کرایا' لوگوں کے مذاق اور جمالیاتی احساسات کو ترقی دی' زبانوں میں نئے الفاظ کے ذریعہ اضافہ کیا۔ معاشروں کی رسوم' رواج' اور عمارات میں تبدیلیاں پیدا کیں۔ دشوار راستوں' اور رہگذاروں سے گزر کر یہ پہاڑوں' دریاؤں' اور جنگلوں کو عبور کرتے ہوئے' منافع کی خاطر برابر ایک جگہ سے دوسری جگہ آتے رہے۔ اگرچہ تاجروں کی وجہ سے جنگیں بھی ہوئیں' مگر کاروبار اور تجارت کے لئے انہوں نے ہمیشہ امن کی خواہش کی اور جنگ سے گریز کیا۔

ہندوستان کے تاجروں کے بارے میں اب جو تحقیق ہو رہی ہے۔ اس سے اندازہ

ہوتا ہے کہ زمانہ قدیم سے یہ تاجر کاروباری مہمات پر ہندوستان سے باہر جاتے رہے تھے۔ ان ہندوستانی تاجروں میں سب سے زیادہ مہم جو' اور جدت پسند تاجر سندھ کے دو شہروں کے تھے' یہ شکار پور اور حیدر آباد سندھ کے رہنے والے تاجر تھے کہ جنہوں نے مختلف اوقات میں تجارت اور کاروبار کا ایک نیا ریکارڈ قائم کیا۔ اس موضوع پر جو کہ دلچسپ اور مشکل بھی ہے۔ کلاڈ مارکووٹس (Claude Markovits) نے

The Global Trade of Indian Merchants, 1750-1947 (2000)

لکھی جس میں اس نے سندھ کے ان تاجروں کا احوال لکھا ہے کہ جنہوں نے بخارا سے لے کر پانامہ تک اپنے کاروبار کو پھیلا دیا۔ ان کے کاروبار کی یہ تاریخ سرکاری دستاویزات' سفارتی خط و کتابت' سیاحوں کے بیانات' اور ذاتی ڈائریوں میں محفوظ تھی کہ جن کی مدد سے مارکووٹس نے اس تاریخ کی تشکیل کی۔ جو اپنے اندر معلومات کا ایک ذخیرہ رکھتی ہے۔

مارکووٹس کی تحقیق کے مطابق سندھ کے تاجر زمانہ قدیم' اور قرون وسطیٰ سے مشرق وسطیٰ اور دوسرے ملکوں میں تجارت کی غرض سے جاتے رہتے تھے' چنانچہ چودہویں صدی میں چین میں ہندو تاجروں کی موجودگی کا پتہ چلتا ہے' اس طرح پندرہویں صدی میں مسقط میں ٹھٹھہ سے آئے ہوئے ہندو تاجر کہ جن کا تعلق بھاٹیہ قبیلہ سے تھا' وہاں اپنی آبادی بسا رکھی تھی۔ قدیم اور قرون وسطیٰ میں سورت کی بندرگاہ تجارتی لحاظ سے بہت اہم تھی۔ یہاں سے گجراتی تاجر یمن' حبشہ' اور حضرموت جایا کرتے تھے۔ بحر ہند تجارتی سرگرمیوں کا مرکز تھا۔ زنجبار' بحرین' ابو ظہبی' بوشیر' اور بندر عباس کے شہروں سے ہندوستان کے تجارتی تعلقات تھے۔ ادھر جنوب مشرقی ایشیا اور مشرق بعید میں برما' تھائی لینڈ' سماترا اور جاوا میں ان کے تجارتی مراکز تھے۔ ہندوستان کے تاجر بحری اور خشکی' دونوں راستوں کو استعمال کرتے تھے۔ خشکی کے راستہ سے یہ ایران' افغانستان' اور وسط ایشیا جایا کرتے تھے۔

اٹھارہویں صدی میں جب یورپی اقوام نے سمندروں پر قبضہ کر لیا تو ہندوستانی تاجر اپنی آزادی کھو بیٹھے اور ہندوستانی معیشت ان کے تابع ہو کر رہ گئی۔ اب

ہندوستان کے تاجروں کی یہ مجبوری ہوئی کہ انہیں اپنا سامان یورپی جہازوں کے ذریعہ بھیجنا پڑتا تھا۔ اس سے تاجروں کی کچھ جماعتوں نے ضرور فائدہ اٹھایا۔ مثلاً اٹھارہویں صدی میں افیم کی تجارت بڑی منافع بخش تھی۔ ہندوستان کے تاجروں نے اس کی تجارت یورپیوں کے ساتھ مل کر کرنی شروع کر دی۔ اس کی منڈی چین تھی کہ جہاں اس کی کھپت ہوتی تھی۔ لیکن جب بحری راستہ کے ذریعہ ایسٹ انڈیا کمپنی نے افیم کی تجارت پر اپنی اجارہ داری قائم کر لی' تو ہندوستان کے تاجروں نے اسے راجپوتانہ اور سندھ کے راستوں سے اسمگل کرنا شروع کر دیا۔ اس تجارت میں خاص طور سے شکار پور اور حیدر آباد سندھ کے تاجر ملوث ہوئے۔

1855ء سے لے کر 1914ء تک جو کہ امپیریل ازم کے عروج کا زمانہ ہے اور جس وقت کے ہندوستانی تاجروں کے مقابلہ میں انگریزی تجارتی فرمیں آگئیں تھیں جو کہ کلکتہ' بمبئی' اور مدراس میں اپنی شاخیں قائم کر کے ہندوستان اور دوسری نوآبادیات میں مصروف تجارت تھیں' اس وقت میں ہندوستانی تاجر افریقہ جنوب مشرق ایشیا اور چین سے تجارت کر رہے تھے۔ لیکن اب یہ چین میں افیم کی جگہ روئی لے جاتے تھے' کیونکہ افیم پر انگریزوں کی اجارہ داری ہو گئی تھی۔ ان تاجروں میں جو نئی جماعتیں ابھر کر آئیں ان میں خوجہ' بوھری' اور پارسی قابل ذکر ہیں۔ بعد میں مارواڑی تاجروں نے بھی ان میں شمولیت اختیار کر لی۔

1880ء سے 1930ء تک برطانوی نوآبادیات میں ہندوستانی تاجروں کی تعداد کافی بڑھ گئی۔ اب انہوں نے اپنے لئے برطانوی رعایا ہونے کا فائدہ اٹھایا' اور برطانوی تحفظ کے سایہ میں' نوآبادیات میں اپنی تجارتی سرگرمیوں کو بڑھایا۔ ہندوستان کے تاجروں میں ہندو اور مسلمان دونوں شریک تھے۔ مگر تجارت اور کاروبار کے سلسلہ میں ان میں تھوڑا بہت فرق ہوا کرتا تھا۔ مثلاً مسلمان تاجر باہر جاتے تھے۔ تو یہ اپنے ساتھ گھر والوں کو بھی لے کر جاتے تھے۔ مگر ہندو تاجر اپنی عورتوں کو گھروں پر چھوڑ جاتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اول تو مردوں پر سمندر پار جانے پر پابندیاں تھیں' جو واپسی پر یہ رسومات کے ذریعہ خود کو پاک کر لیا کرتے تھے۔ مگر عورتوں کو ساتھ لے جانے میں ان

کی پاکیزگی کا سوال تھا' انہیں گھر پر اس لئے چھوڑ دیا جاتا تھا تاکہ گھر کی پاکیزگی باقی رہی ہے- ہندوستانی تاجروں کی شناخت یا تو ان کی ذات سے ہوتی تھی' یا ان کے علاقہ سے' جیسے مارواڑی' کاٹھیاواڑی' بوھرہ اور خوجہ وغیرہ- تاجر صرف بڑے شہروں سے ہی نہیں آتے تھے' بلکہ چھوٹے شہروں کے تاجر بھی کاروبار میں نمایاں حیثیت حاصل کر لیتے تھے' جیسے کچھ سے آنے والے کچھی' ہندو موہنہ اور بھاٹیہ وغیرہ-

(2)

مارکووٹس' سندھ اور یورپیوں کی آمد کے بعد' جو تجارتی سرگرمیاں بڑھیں' ان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ سب سے پہلے یہاں پر پرتگیزی آئے- اس وقت ٹھٹھہ شہر تجارت کا اہم مرکز تھا- سندھ کے تاجروں نے پرتگیزی جہازوں کے ذریعہ اپنا سامان تجارت غیر ملکوں میں بھجوانا شروع کر دیا- سترہویں صدی میں سندھ کے بنیوں کے اپنے جہاز ہوا کرتے تھے- اس کی پرانی بندرگاہوں میں' دیبل' لاہری بندر تھے اور پھر شاہ بندر کھڑک بندر اور کراچی نئی بندرگاہیں تھیں- جب کراچی کی بندرگاہ کو ترقی ہوئی- تو اس کے ساتھ ہی ٹھٹھہ شہر کا زوال ہوا- اور جب کلہوڑوں نے 1769ء میں حیدر آباد کو اپنا کیپٹل بنایا تو یہ شہر سیاسی اور تجارتی لحاظ سے ابھرنا شروع ہوا-

مارکووٹس نے اس نظریہ کو بھی رد کیا ہے کہ مسلمانوں کے دور حکومت میں سندھ کے ہندوؤں پر ظلم ہوتا تھا- اس کا کہنا ہے کہ اس نظریہ کو برطانوی مورخوں نے پھیلایا' ورنہ حقیقت یہ تھی کہ سندھ کے ہندوؤں کو دربار میں اعلیٰ عہدے ملے ہوئے تھے اور ان کے ساتھ مساویانہ اور رواداری کا سلوک ہوتا تھا- سندھ کا ہندو معاشرہ شمالی ہندوستان سے بالکل مختلف تھا- یہاں ذات پات کی اس قدر سختی نہیں تھی- لوگوں کی شناخت ذات کے بجائے ان کے قبیلہ سے ہوتی تھی- اکثر ہندو مذہبی اعتبار سے نانک پنتھی تھے- 1881ء میں موہنہ قبیلہ کے اکثر لوگوں نے سکھ ہونے کا اعلان کیا- اگر 1891ء کی مردم شماری میں سب نے خود کو ہندو لکھوایا- ان کی عبادت گاہوں میں' ہندو

دھرم کے بت اور گرنتھ صاحب دونوں ساتھ ساتھ ہوتے تھے۔ ہندو مسلمان صوفیوں کے بھی مرید ہوتے تھے۔ ان کی درگاہوں پر زیارت کے لئے جاتے تھے۔ انہیں معاشرہ میں پورا مذہبی' معاشی اور سیاسی تحفظ حاصل تھا۔ سندھ کے عامل اور بھائی بند' حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر فائز تھے' خصوصیت سے ریونیو کے شعبہ میں۔

اس لئے یہ کہنا کہ سندھ کے ہندوؤں نے برطانوی عہد میں ترقی کی' صحیح نہیں ہے' کیونکہ یہ اس سے پہلے کاروبار میں بہت ترقی یافتہ تھے۔ خاص طور سے سودی کاروبار میں۔ بیسویں صدی کے نصف میں 42% زمین ہندوؤں کے پاس تھی۔ یہ زراعتی پیداوار سستی خرید کر منافع کماتے تھے۔ اس لئے بحیثیت تاجر کے برطانوی دور سے پہلے یہ اپنا مقام رکھتے تھے۔

(3)

اگرچہ شکار پور 1617ء میں قائم ہوا تھا مگر اس کی اہمیت 1750ء کی دہائی میں اس وقت بڑھی کہ جب یہ درانی حکمرانوں کے تسلط میں آ گیا' اور اس کا رابطہ ان کے کیپٹل قندھار سے قائم ہو گیا۔ شکار پوری تاجروں نے بحیثیت ساہوکار اور بنکرز کے بڑی شہرت حاصل کر لی۔

یہاں پر ایک سوال ابھرتا ہے کہ آخر شکار پور اور حیدر آباد سندھ کے ہندو تاجروں نے کیوں سندھ کے باہر تجارتی سرگرمیاں بڑھائیں' اور آخر کیوں یہاں پر کوئی مسلمان قبیلہ' یا جماعت تجارت میں سامنے نہیں آئی؟ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ شکار پور کہ جس پر درانیوں یا افغانوں کا قبضہ تھا' ان کی دلچسپی جنگ و جدل اور لوٹ مار سے تھی کہ جس میں زیادہ منافع تھا۔ سندھ میں جاگیردار اور زمیندار تھے کہ جو تجارت کو حقارت سے دیکھتے تھے۔ ان حالات میں شکار پور اور حیدر آباد کے ہندوؤں کے لئے تجارت کا میدان کھلا ہوا تھا۔ اس میں وہ کسی مشکل اور مقابلہ کے بغیر داخل ہو گئے۔ سندھ اور ہندوستان سے بیرونی تجارت کے سلسلہ میں ان کے مذہبی عقائد ان کی راہ میں حائل نہیں ہوئے' جس طرح سے ہندوستان کے دوسرے علاقوں کے لوگ سمندر

کا سفر نہیں کرتے تھے' یا اس گناہ کے عوض انہیں مہنگی رسومات ادا کرنی ہوتی تھیں' سندھ کے ہندو ان معاملات میں فراخ دل اور آزاد خیال تھے۔ اس لئے اٹک پار جانے میں انہیں کوئی دشواری نہیں تھی۔ ورنہ عام ہندو اٹک کے پار جانے پر اپنی ذات کو ناپاک کر لیتا تھا۔ یہی صورت سمندری سفر کی تھی۔ لہٰذا شکار پوریوں نے بری راستے سے باہر کے ملکوں سے تجارت کی' تو حیدر آبادیوں نے بحری راستے سے۔ ان دونوں کے طریقہ تجارت میں بھی فرق تھا' مثلاً شکار پوری صراف' کرنسی کی تجارت' بنکرز اور سود پر روپیہ دینے والے تھے' جبکہ حیدر آبادی تاجر سندھ کی دست کاری' اور مصنوعات کی تجارت کرتے تھے۔

شکار پور کے تاجروں نے اول اول احمد شاہ ابدالی کی ہندوستان مہمات میں سرمایہ کاری کر کے منافع کمایا۔ اس کے ساتھ ہی انہوں نے ابدالی کے مال غنیمت کی خریداری اور فروخت کے ذریعہ سرمایہ اکٹھا کیا۔ سرمایہ کے اس ارتکاز کے بعد انہوں نے سندھ کے دیہاتوں اور گاؤں میں حکمرانوں اور زمینداروں کو سود پر پیسے دینا شروع کیئے' مگر سندھ میں ان کے سودی کاروبار کو اس لئے فروغ نہیں مل سکا' کیونکہ یہاں پر وڈیرہ' سید' پیر زیادہ بااثر تھا' کسانوں پر بھی ان کا تسلط تھا۔ اس لئے انہیں سود کی وصولی میں دقت ہوئی' بلکہ اکثر ساہوکاروں کا قتل ہوا۔ ان حالات میں انہوں نے یہ مناسب سمجھا کہ سندھ میں سودی کاروبار کرنے کے بجائے' بیرون سندھ یہ کام کیا جائے۔ یہ موقع انہیں درانی حکومت کی وجہ سے مل گیا' اور وہ براستہ درہ بولان' قندھار' کابل' بلخ' قرشی' اور بخارا گئے۔ بحری سفر میں بندر عباس کے ذریعہ قرشی گئے' اور وہاں سے دوسرے شہروں میں۔ افغانستان اور وسط ایشیا سے یہ ایران اور سنکیانگ گئے۔ یہ سودی کاروبار کرتے تھے' اور کم عرصہ کے لئے زیادہ شرح پر سود دیا کرتے تھے۔ کاروبار کی صورت یہ ہوتی تھی کہ سرمایہ دار یا شاہ' شکار پور میں رہتا تھا۔ اس کے گماشتے اس سے سرمایہ لے کر تجارت کرتے تھے۔ شکار پوریوں کی ہنڈی کے کاروبار پر اجارہ داری تھی۔ اسی کے ذریعہ وسط ایشیا و ایران میں ادائیگی ہوتی تھی۔ ہنڈی کی خاص زبان ہوتی تھی' اور خاص علامتیں' جن کی وجہ سے یہ جعلی نہیں بن سکتی تھیں۔

ہنڈی کا اعتبار تھا۔ یہ کبھی رد نہیں ہوتی تھی۔ گماشتے علیحدہ ہو کر بھی تجارت کر سکتے تھے۔ بعد میں شاہ سرمایہ دار کے تنخواہ دار ملازم بھی ہوا کرتے تھے۔ یہ لوگ شکار پور آتے جاتے رہتے تھے' مگر راستے کی دشواری کی وجہ سے آمدورفت میں بہت وقفہ ہوتا تھا۔ اپنے اہل خاندان کو یہ لوگ برابر روپیہ بھیجتے رہتے تھے۔ شکار پوری تاجر اور گماشتے اپنے ساتھ عورتوں کو نہیں لیجاتے تھے۔ اس لئے یہ اپنی کالونیوں میں تنہا اپنے لوگوں کے ساتھ رہتے تھے۔ ان کے جھگڑے چکانے کے لئے ان کی اپنی پنچایتیں ہوتی تھیں۔ خاندان کے بغیر رہنے کی وجہ سے ان کی زندگیوں میں ایک اداسی سی چھائی رہتی تھی۔ وسط ایشیا میں یہ عورتوں سے تعلقات بھی پیدا نہیں کر سکتے تھے۔ چند لوگ ایسے تھے کہ جنہوں نے مسلمان ہو کر شادیاں کر لیں اور پھر وہیں آباد ہو گئے۔

وسط ایشیا کے مقابلہ میں سنکیانگ میں جہاں یہ سودی کاروبار کرتے تھے' وہاں کے قوانین اور روایات کے مطابق اگر کسان رقم ادا نہیں کر سکتا تھا تو یہ ان کی عورتیں اٹھا لیتے تھے اور ان سے تعلقات قائم کر لیتے تھے۔ ان کے سودی کاروبار کی وجہ سے یہاں ان سے نفرت تھی' 1933ء میں ان کے خلاف زبردست ہنگامہ ہوا کہ جس میں انہیں اپنے سرمایہ اور جائداد سے ہاتھ دھونا پڑے۔ آٹھ شکار پوری مارے گئے اور ان کی تمام جائداد لوٹ لی گئی۔

شکار پور شہر کی اہمیت 1839-42ء کی افغان جنگوں کے بعد ختم ہو گئی۔ وسط ایشیا میں انہیں اس وقت پریشانی کا سامنا کرنا پڑا' جب روسی انقلاب 1917ء کے بعد 1920ء میں روسی یہاں آئے۔ اس کے نتیجہ میں اکثر تو وہاں سے چلے آئے اور بھاگ کر افغانستان میں پناہ لی۔ 1930ء کی دہائی میں شکار پوریوں کا وسط ایشیا سے نئے حالات میں خاتمہ ہو گیا۔ اس کے بعد انہوں نے کراچی' بمبئی' اور جنوبی ہندوستان کے ساتھ ساتھ' برما' ملایا اور سیلون میں اپنی تجارتی سرگرمیوں کو منتقل کر دیا۔

(4)

1843ء میں جب سندھ پر انگریزوں کا قبضہ ہوا' اور ٹالپروں کی حکومت کا خاتمہ

ہوا' تو اس کے ساتھ ہی دربار اور اس سے وابستہ لوگوں کو بحران کا سامنا کرنا پڑا۔ حیدر آباد کے عامل اور تاجر جو دربار سے وابستہ ہونے کی وجہ سے مالی طور پر خوش حال تھے' اب ان کے لئے یہ راستہ بند ہو گیا۔ ساتھ ہی حیدر آباد شہر کی اہمیت اس وقت کم ہوئی کہ جب اس کی جگہ کراچی کو نیا انتظامی مرکز بنایا گیا۔ ان حالات میں حیدر آبادی تاجروں کے لئے سوائے اس کے اور کوئی راستہ نہیں تھا کہ وہ اپنی بقا کے لئے دوسرے ذرائع تلاش کریں۔ لہٰذا جب سندھ کا بمبئی کے ساتھ الحاق ہوا تو انہوں نے بمبئی کی راہ لی تاکہ وہاں پر سندھ کی مصنوعات فروخت کریں۔ ان مصنوعات میں ہاتھ کا بنا ہوا لکڑی کا فرنیچر' دادو کی اجرکیں' ٹھٹھہ کی لنگی' اور نواب شاہ کا کشیدہ کاری کا کام خاص اشیاء تھیں۔ ان سندھیوں کو وہاں پر "سندھ والا" یا "سندھ ورکیز" (Sind Workies) کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ سندھ کی یہ مصنوعات خاص طور سے وہاں یورپی لوگوں میں مقبول ہوئیں کہ جن میں ایشیائی اشیاء کے استعمال کا شوق بڑھ رہا تھا۔

1860ء کی دہائی میں یہ بمبئی سے مصر گئے۔ کیونکہ یہ وہ زمانہ تھا کہ جب مصر میں سیاحت کا فروغ ہو رہا تھا۔ انہوں نے 1880ء کی دہائی میں یہاں پر اپنی دوکانیں قائم کر لیں۔ 1890ء کی دہائی میں یہ مصر سے مالٹا' الجیرز' جبرالٹر' نیپلز' سسلی' تیونس' تنجیر' سیوطہ' اور یہاں سے سیرالیون' نائجیریا' اور جنوبی افریقہ گئے۔ اسی پھیلاؤ میں یہ کناری جزائر (Canary Islands) اور وہاں سے جنوبی امریکہ میں بیونو آئرز' ریو' چلی' اور پانامہ جا پہنچے۔

مشرق میں ان کی تجارت کا پھیلاؤ کولمبو سے سنگاپور (1873ء) جاوا' سماترا' اور 1870ء کی دہائی میں چین میں ہوا۔ 1890ء میں یہ جاپان' سیام' (تھائی لینڈ)' فلپائن' ویت نام' ملبورن' اور ہونولولو تک میں چلے گئے۔ حیدر آبادی تاجروں نے کپڑے' سلک' سندھ کی مصنوعات' شالوں اور دست کاری کی اشیاء میں مہارت حاصل کر لی تھی۔ قاہرہ' بنکاک اور سنگاپور' میں ان کی بڑی بڑی دکانیں تھیں۔ یہ شہر کے بڑے ہوٹلوں میں کرایہ پر دکانیں لیتے تھے' خریدتے نہیں تھے کہ سرمایہ جائداد کی شکل میں

پھنس نہیں جائے اور اس کی منتقلی میں وقت ہو۔ لیکن دوکانوں کی آرائش پر بہت زیادہ خرچ کرتے تھے تاکہ گاہک متاثر ہوں۔

شکار پوریوں کی طرح' سرمایہ دار یا مالک شاہ کہلاتا تھا۔ اس کے گماشتے اس کے نام پر تجارت کرتے تھے۔ جب ایک خاندان تقسیم ہوتا تھا تو اس کے ساتھ ہی تجارت بھی تقسیم ہو جاتی تھی۔ اس کی وجہ سے دو ایک دہائیوں میں کئی نئی تجارتی فرمیں وجود میں آ گئیں۔ یہ جہاں جاتے تھے' وہاں کی زبانیں سیکھتے تھے' لیکن آپس میں سندھی ہی بولتے تھے۔

ابتداء میں دونوں شہروں کے تاجروں نے غیر سیاسی رہنے کی کوشش کی۔ 1943ء میں جب یہ برطانوی رعیت ہوئے تو اس کا انہیں فائدہ ہوا۔ مثلاً شکار پوری وسط ایشیا میں روس کے آنے کے بعد اس لئے بچ گئے کیونکہ وہ برطانوی رعیت تھے۔ حیدر آباد کے تاجر شروع میں برطانوی حکومت کے مخالف تھے' لیکن جب انہیں فائدہ کا احساس ہوا تو اس کے وفادار ہو گئے۔ 1890ء کی دہائی تک ہندوستانی دوسرے ملکوں میں بغیر کسی دستاویز کے سفر کر سکتے تھے' اس کے بعد پاسپورٹ کا ہونا لازمی ہوا۔ برطانوی شہری ہونے کی حیثیت سے یہ برطانیہ کی حفاظت میں ہوتے تھے' اس لئے انہوں نے اس سے فائدہ اٹھایا۔

برطانوی حکومت نے شکار پوریوں سے وسط ایشیا میں جاسوسی کا کام بھی لیا۔ چونکہ انہیں سیاست میں تجربہ اور مہارت نہیں تھی اس لئے یہ وسط ایشیا اور سنکیانگ کے حالات کو نہیں سمجھ سکے اور سیاسی تبدیلیوں کے باعث نقصان اٹھایا۔ پہلی جنگ کے دوران برطانوی حکومت کو یہ خدشہ ہوا کہ سندھ کے تاجر غدر پارٹی یا جرمنوں کا ساتھ دے سکتے ہیں۔ مگر یہ محض ڈر تھا۔ تاجر سیاست میں ملوث نہیں ہوئے۔

1920ء میں جب ہندوستان میں تحریک خلافت اور عدم تعاون کی تحریک چلی' تو اس موقع پر کچھ تاجروں نے کانگرس سے تعاون کیا۔ سبھاش بوس کی انڈین نیشنل آرمی کو چندہ بھی دیا۔ مگر خیال یہ ہے کہ شاید یہ انہوں نے جاپانیوں کے دباؤ میں آ کر کیا ہو۔ تاکہ وہ ان کی جان و مال کی حفاظت کرے۔ جنگ کے بعد جو سیاسی تبدیلیاں آئیں ان

سے بھی یہ متاثر ہوئے۔ ان میں خاص طور سے کئی ملکوں کے امیگریشن کے قوانین تھے۔

1947ء میں تقسیم کے بعد جو حالات ہوئے ان کی وجہ سے حیدر آباد کی ایک میٹنگ میں انہوں نے یہ فیصلہ کیا کہ سندھ چھوڑ دینا چاہئے۔ اس کے بعد سے انہوں نے انڈیا ہجرت کی۔ اور جو لوگ ہانگ کانگ، سنگاپور، کناری جزائر، جبرالٹر، انڈونیشیا، فلپائن، مغربی افریقہ، اور جزائر غرب الہند، جنوبی امریکہ میں تھے، انہوں نے وہاں مستقل رہنے کا فیصلہ کر لیا۔ تاجروں کی کافی تعداد اس مرتبہ کناڈا، امریکہ، اور برطانیہ ہجرت کر گئی۔

سندھ کو چھوڑنے کے بعد ان سندھی تاجروں کی کوئی شناخت نہیں رہی۔ اس لئے معاشرہ میں اپنے مقام کو حاصل کرنے کے لئے اور غیر ملکوں میں اپنی حیثیت مستحکم کرنے کے لئے، ان میں ہندو شناخت ابھری، اس کے ساتھ ہی ان کا تعلق، ان ہندو جماعتوں سے زیادہ ہو گیا کہ جو بنیاد پرست اور انتہا پسند ہیں، جیسے کہ بی۔ جے۔ پی۔ اس وقت ہندوستان اور اس سے باہر یہ ان جماعتوں کے سب سے زیادہ حامی ہیں۔

تاریخ کی یہ ستم ظریفی ہے کہ سندھی ہندو جو کہ مذہبی معاملات میں انتہائی آزاد خیال، روادار، صوفی رجحانات کا حامل، اور ہندو دھرم کی ذات پات، اور انتہا پسندی سے دور تھا، حالات نے اسے بالکل بدل کر رکھ دیا، اور وہ مذہبی معاملات میں تعصب اور تشدد پسندی کا حامل ہو گیا۔

مارکووٹس کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ شکار پور اور حیدر آباد کے سندھیوں نے اپنے شہروں کی ترقی کے لئے کچھ نہیں کیا۔ شکار پور کی حد تک تو یہ تجزیہ تھوڑا بہت صحیح ہے، کیونکہ وہاں انہوں نے عالیشان مکان بنوائے اور اپنا پیسہ جائدادوں میں لگایا۔ شہر کی ترقی کے لئے کچھ زیادہ نہیں کیا۔ اس کا تعلق شکار پور کے تاجروں کی اس ذہنیت سے ہو کہ جو وہ سودی کاروبار کرتے تھے۔ اس کے ہاں وسعت اور دور رسی کی کمی تھی۔ وہ پس ماندہ ملکوں سے تجارت کرتے تھے، اس لئے ان کا ذہن بھی اپنی ذات سے بلند نہیں ہوا۔

مگر حیدر آباد کے تاجروں کے سلسلہ میں یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ انہوں نے نہ صرف اپنے لئے خوبصورت اور عالیشان مکانات بنوائے۔ بلکہ پبلک اور رفاحی کاموں میں بھی کافی روپیہ خرچ کیا۔ چنانچہ حیدر آباد میں باغات' کتب خانے' اسپتال' جانوروں کے لئے سایہ دار جگہیں' ان کے پانی پینے کے لئے حوض' کلب اور پبلک باتھ اور اسکول و کالجز وغیرہ قائم کئے۔ جن کی وجہ سے حیدر آباد شہر سماجی اور ثقافتی سرگرمیوں کا ایک اہم مرکز بن گیا تھا۔ اپنی صفائی' خوبصورتی' اور خوشگوار آب و ہوا کی وجہ سے اسے سندھ کا پیرس کہا جاتا تھا۔

شکار پور' اور حیدر آباد کے تاجروں کی یہ تاریخ جہاں ایک طرف پرکشش اور دلچسپ ہے' وہیں یہ افسوس ناک بھی ہے کہ ان سے سندھ مستقل طور پر چھوٹ گیا اور یہ "بغیر سندھ کے سندھی" کے ہو کر رہ گئے۔ وقت کے ساتھ ان کی سندھی شناخت ختم ہو جائے گی' اور یہ تاریخ کا ایک حصہ بن کر رہ جائیں گے۔

پہلی جنگ عظیم اور یورپی معاشرہ

ڈاکٹر مبارک علی

جنگ کو تاریخ میں ابتداء ہی سے مقدس اور اہم درجہ دیا گیا ہے' اس لئے اس سے متعلق صفات افراد کو معاشرے کے دوسرے لوگوں سے ممتاز کرتی ہیں۔ بہادری' شجاعت' جواں مردی' جرات' اور بے خوفی' اس کے مقابلہ میں امن پسندی اور جنگ سے دور افراد کو پست ہمت' اور بزدل ہونے کا الزام دیتی ہے۔ آخر کیا وجہ ہے کہ جنگ کو اس قدر اہمیت دی گئی ہے۔ جب کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جنگ خوں ریزی' قتل عام' اور تباہی و بربادی کی علامت ہے؟ پرامن معصوم شہری کہ جو جھگڑوں سے دور زندگی گزارنے کے خواہش مند ہوتے ہیں' وہ جنگ کی لپیٹ میں آ کر سب کچھ کھو دیتے ہیں۔

ایک وقت تھا کہ جب جنگ میدانوں میں ہوتی تھی۔ فیصلہ دو فوجوں کے درمیان ہوتا تھا۔ جنگی ہتھیار اس قدر خوں ریز نہیں ہوتے تھے۔ مگر اب جنگ میدانوں سے نکل کر شہروں اور گھروں میں آ گئی ہے اب یہ دو فوجوں کے درمیان نہیں بلکہ دو قوموں (یا اس سے بھی زیادہ) کے درمیان ہوتی ہے۔ اب صرف فوجی ہی اس سے متاثر نہیں ہوتے ہیں بلکہ شہری بھی اس میں نہ صرف ملوث ہوتے ہیں بلکہ اس میں شریک ہو کر اس کے نتائج کا سامنا کرتے ہیں۔

جنگ کو مقدس درجہ دینے میں مذہبی اور سیکولر دونوں نظریات برابر کے شریک ہیں۔ مذہبی طور پر جنگ اس لئے ضروری ہے کہ کسی خاص مذہب کا نہ صرف دفاع کیا جائے بلکہ اس کی تبلیغ بھی کی جائے۔ مسلمانوں میں جہاد اس مقدس جنگ کی تحریک ہے کہ جو جنگ میں لڑنے والوں کو خدا کے سپاہی و فوجی ہونے کا درجہ دیتے ہیں۔

عیسائیوں میں بھی مذہب کی خاطر جنگ کرنے کا جذبہ پوری طرح ہے۔ صلیبی جنگیں اس کا مظہر ہیں کہ جب یورپ کے مذہبی فوجی اپنے مقامات مقدسہ کی آزادی کے لئے جوش و ولولہ کے ساتھ ابھر پڑے تھے۔

یورپ میں جب ریاستیں سیکولر ہوئیں تو اس کے ساتھ ہی جنگوں سے مذہبی عنصر پس پردہ چلا گیا اور اس کی جگہ سیکولر نظریات نے لے لی۔ اس لئے پہلی اور دوسری جنگ عظیم میں جمہوریت' آزادی' اور انسانیت کے تحفظ کے نعرے لگائے گئے۔

مذہبی اور سیکولر نظریات دونوں میں جنگ کا سب سے بڑا محرک حب الوطنی کا رہا ہے۔ مادر وطن' دھرتی' اور زمین کی حفاظت۔ یہ وہ جذبات ہیں کہ جو لوگوں کے جذبات کو مشتعل کر دیتے ہیں' اور وہ ہر چیز سے بے پرواہ ہو کر جنگ میں جان دینے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔

1914ء کی پہلی جنگ عظیم نے یورپی معاشرے کی سوچ و فکر اور ذہن میں زبردست تبدیلی کی۔ کیونکہ یہ جنگ دوسری جنگوں سے مختلف تھی' اس میں پہلی بار تباہ کن ہتھیار استعمال ہوئے۔ خندقوں میں فوجیوں کی زندگی اور موت کے مناظر نے نہ صرف فوجیوں کو بلکہ جو اس سے دور تھے' انہیں بھی ہلا کر رکھ دیا۔ خوں ریزی' قتل عام اور محاذ کی ہولناکیاں' ان سب نے یورپ کے ان خوابوں کو چکنا چور کر دیا کہ جو وہ مسلسل ترقی میں دیکھ رہے تھے اور اس پر یقین کر رہے تھے کہ یورپ خوش حال ہو گا اور دنیا پر چھا جائے گا (ترقی کے اس نظریہ میں نوآبادیات کے لوگوں کے جذبات کا ذکر نہیں ہے) مگر جنگ نے ترقی کے اس عمل کو نہ صرف روک دیا بلکہ مایوسی' ناامیدی اور عدم تحفظ کے احساسات کو پیدا کیا۔

اس جنگ میں تقریباً 9 ملین لوگ مارے گئے۔ اگرچہ یہ ایک دوسرے کے حریف تھے' مگر یہ سب انسان ہی تھے اور یہ سب اپنے نزدیک وطن کی حفاظت یا کسی نیک اور عظیم مقصد کے لئے لڑ رہے تھے۔ جنگ کے خاتمہ پر بہت سے لوگوں کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوا کہ اگر کسی نے غلط مقصد کے لئے جان دے دی تو پھر' کیا اس کو قربانی کہا جائے گا؟ کیا اس کو جان دینے کا کوئی صلہ ملے گا؟ اس کی قربانی ضائع جائے گی؟ اس وجہ سے ہر فریق اپنے مقصد کو جائز قرار دیتا ہے۔ وطن پر جان دینا ایک عظیم قربانی ہے

کہ جسے یاد رکھا جاتا ہے۔ اس استدلال کو صحیح ثابت کرنے کے لئے تاریخ' ادب اور آرٹ کا سہارا لیا جاتا ہے۔ جنگیں مقدس بن جاتی ہیں' شہید ہیرو ہو جاتے ہیں۔

ایک عرصہ تک دستور یہ تھا کہ میدان جنگ میں مرنے والوں کو وہیں دفن کر دیا جاتا تھا۔ ان کی قبریں گمنام ہوتی تھیں' اسی گمنامی میں یہ تاریخ میں گم ہو جاتے تھے۔ ایک شخص جب اپنے دوست کی قبر کی تلاش میں جاتا ہے کہ جو فرانس میں فلو کی بیماری سے مر گیا تھا تو گورکن اس سے کہتا ہے کہ:

> آپ تو جانتے ہیں کہ فلو اور جنگ میں مرنے والوں کے ناموں کا ہمیں کچھ پتہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ تعداد میں بہت ہوتے ہیں۔

پہلی جنگ عظیم نے یورپ کے معاشرے کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا۔ ایسے بہت سے سوالات اٹھائے گئے کہ جو اب تک لوگوں کے دلوں میں پوشیدہ تھے۔ اس نے نہ صرف عام لوگوں کو متاثر کیا' بلکہ اس کے نتیجہ میں آرٹ' مجسمہ سازی' شاعری' ادب' اور دوسرے علوم و فنون کے ذریعہ جنگ کے بارے میں جذبات و احساسات کا اظہار کیا گیا۔ اس موضوع پر جے۔ ونٹر (Jay Winter) کی کتاب

Sites of Memory, Sites of Mourning (1998)

بڑی اہم ہے۔ اس نے جنگ اور اس کے اثرات کا تجزیہ کیا ہے کہ جو یورپ کی کلچرل ہسٹری پر ہوا۔

جنگ کے دوران اور جنگ کے بعد جو فوجی مغربی محاذ پر مارے گئے تھے انہیں وہیں "فوجی قبرستانوں میں دفن کر دیا گیا۔ لیکن اس پر جنگ کے خاتمہ پر ایک طویل بحث چلی کہ انہیں محاذ پر ہی دفن رکھا جائے یا ان کی لاشوں کو ان کے وارثوں کے حوالہ کر دیا جائے کہ جو انہیں ان کے آبائی قبرستانوں میں دفن کرنا چاہتے تھے۔ اس سلسلہ میں دونوں جانب سے بحث و مباحثہ کے دوران اپنے اپنے موقف میں دلائل دیئے گئے۔ حکومتوں کا استدلال تھا کہ فوجیوں کو وہیں دفن رہنا چاہئے کہ جہاں وہ لڑتے ہوئے مارے گئے ہیں۔ جس زمین کے لئے وہ لڑے تھے' اسی زمین کا حق ان پر زیادہ ہے۔ ایک قبرستان ہو تاکہ جو لوگ ساتھ مارے گئے ہیں' وہ ساتھ ہی میں مرنے کے

بعد بھی رہیں۔ اس کی وجہ سے یہ قبرستان اتحاد کی علامت ہو جائیں گے اور لوگوں کے لئے زیارت گاہ بن جائیں گے۔ اس دلیل کو ایک فوجی کے باپ نے ان الفاظ میں سراہا کہ :

> میرا خیال ہے کہ میرے لڑکے کو ان ہی لوگوں کے ساتھ مرنے کے بعد رہنا چاہئے کہ جو زندگی میں اس کے ساتھ تھے اور جن کے ساتھ مل کر لڑتا رہا۔ اس نے اپنے آدمیوں کی میدان جنگ میں راہنمائی کی اب اسے اپنے کامریڈوں کے درمیان آرام کرنا چاہئے۔ اس کے لئے تو یہ جنگ جاری رہے گی اور وہ آنے والی نسلوں کو متاثر کرتا رہے گا' تاکہ جب بھی ملک پر کوئی نیا حملہ ہو تو لوگ اس کے نقش قدم پر چلتے ہوئے' اس کا دفاع کریں۔ میرا خیال ہے کہ ان سوتے ہوئے ہیروز کی فوج جو کہ میدان جنگ میں مارے گئے ہیں' لوگوں کے لئے مشعل راہ بنیں گے۔

اس کے برعکس فوجیوں کے رشتہ دار' ماں باپ' بھائی بہن' بیوی' بیٹے اور بیٹیاں چاہتے تھے کہ ان کا مرنے والا رشتہ دار واپس اپنے شہر اور گاؤں میں آئے۔ اس کی واپسی خاندان کے ایک فرد کی واپسی ہو گی۔ جو خاندان کے استحکام کے لئے ضروری ہے' کیونکہ وہ خاندان کی حفاظت اور اس کی قدروں کے لئے لڑا تھا۔ ان کا کہنا تھا کہ :

> اگرچہ وہ مر چکے ہیں' مگر ہم انہیں میدان جنگ کے نحوست زدہ ماحول سے نجات دلانا چاہتے ہیں۔ انہوں نے اپنا فرض پورا کر دیا۔ اب جو ہمارا فرض ہے وہ ہم پورا کرنا چاہتے ہیں۔ انہیں اپنے آباؤ اجداد کے قبرستان میں آرام کرنا چاہئے۔ انہیں اپنے سے دور چھوڑنے کا مطلب ہے کہ انہیں ہمیشہ کے لئے عذاب میں چھوڑ دیا جائے۔

ایک طویل بحث کے بعد 1920ء میں فرانس نے اس بات کو منظور کر لیا کہ فوجیوں کے رشتہ دار' مردہ فوجیوں کو واپس اپنے شہروں یا گاؤں میں لے جا سکتے ہیں۔ مگر دوسرے ملکوں کے جو سپاہی فرانس میں مارے گئے تھے ان کے لئے تمام مردہ

فوجیوں کو واپس لیجانا ممکن نہیں تھا' کیونکہ اس میں کافی اخراجات بھی آتے تھے۔ اس لئے امریکہ نے تو اپنے مردہ فوجی واپس لئے مگر برطانیہ نے اس کے بجائے یہ کیا کہ 1920ء میں ویسٹ منسٹر گرجا میں گمنام سپاہی کی یادگار تعمیر کرائی۔ فرانس نے بھی "فتح کی محراب" پر اسی قسم کی یادگار کا افتتاح کیا' بعد میں امریکہ' بلجیم' پرتگال اور دوسرے ملکوں نے "گمنام سپاہی" کے نام سے یادگاریں بنائیں۔

(2)

جنگ کے دوران اور جنگ کے خاتمہ پر وہ تمام خاندان جن کے لڑکے فوج میں تھے ان کے بارے میں جاننے کے لئے بے چین رہتے تھے۔ جنگ کے بعد ان سب لوگوں کے لئے انتظار کا صبر آزما مرحلہ تھا اور یہ سوال کہ کیا ان کے رشتہ دار زندہ ہیں یا محاذ پر مارے گئے؟ فرانس میں جب کسی فوجی کے مرنے کی خبر آتی تو گاؤں کے میئر کا یہ فرض تھا کہ وہ اس خبر کو مرنے والے کے خاندان تک پہنچائے۔ جب خبر دینے کے لئے یہ اپنے آفس سے نکلتا تو لوگ گھروں کے دروازوں پر کھڑے ہو کر امید و بیم کی حالت میں اس کو دیکھتے کہ وہ کس کے گھر کے سامنے ٹھہرتا ہے' جن گھروں کے سامنے سے وہ گزرتا جاتا تھا' وہ لوگ اطمینان کا سانس لیتے تھے۔ یہاں تک کہ اس گھر کے سامنے رک جاتا کہ جہاں اسے یہ خبر پہنچانی ہوتی تھی۔ برطانیہ میں یہ رواج تھا کہ عام فوجی کے مرنے کی خبر خط کے ذریعہ دی جاتی تھی' اگر افسر ہو تو ٹیلی گرام بھیجا جاتا تھا۔ آسٹریلیا میں یہ کام چرچ کا عہدے دار کرتا تھا۔ مرنے والوں میں بہت سے ایسے فوجی ہوتے تھے کہ جن کو بغیر کسی شناخت کے دفن کر دیا جاتا تھا۔ ان کے خاندان عرصہ تک اس امید میں رہے کہ وہ زندہ ہیں اور واپس آئیں گے۔

جنگ کے بعد بیواؤں اور یتیموں کی ایک بڑی تعداد ایسی تھی کہ جنہیں نئے حالات میں خود کو معاشرہ میں ڈھالنا بڑا مشکل تھا۔ انہیں اپنے قریبی رشتہ دار کے کھونے کا جو افسوس تھا' اس کا ردعمل کبھی کبھی بڑا سخت ہوتا تھا۔ مثلاً آسٹریلیا کے ایک اسکول میں ایک بچی قومی ترانہ پر کھڑی نہیں ہوئی' جب اس کی سرزنش کی گئی تو اس نے کہا کہ سب بچوں کے تو باپ آ رہے ہیں' مگر اس کا باپ نہیں ہے کیونکہ وہ جنگ میں مارا گیا

ہے۔ اس لئے وہ کیوں قومی ترانہ کے احترام میں کھڑی ہو؟ بیواؤں کو معاشرے میں جن مسائل کا سامنا کرنا پڑا، اس نے انہیں انتہائی حساس بنا دیا۔ ایک بیوی نے کہا کہ: "انہوں نے اپنی جانیں قربان کر دیں، یہ سچ ہے۔ مگر کس لئے؟" ایک دوسری بیوی کے خیالات تھے کہ "میں خوش ہوں کہ میرے شوہر کا نام یادگاری ہال میں تختی پر لکھا ہوا ہے۔ لیکن ان کا کیا ہو گا جنہیں وہ اپنے پیچھے چھوڑ گیا ہے۔" جنگ کے نتیجہ میں صرف جرمنی میں 525,000 بیوائیں اور ایک ملین یتیم تھے۔ ان کو جو پنشن ملتی تھی وہ اتنی کم تھی کہ ان کا گزارا مشکل سے ہوتا تھا۔ اس لئے جنگ کے بارے میں ان کے خیالات بدل گئے تھے۔ یہ جنگ ان کے لئے قیامت تھی کہ جس نے ان عزیزوں کو چھین کر انہیں بے سہارا کر دیا تھا۔ معاشرہ جنگی ہیروز کی تعریف تو کرتا تھا، مگر جو اس سے جڑے ہوئے تھے انہیں فراموش کر دیا تھا۔

(3)

مرنے والوں کے خاندانوں کو زندگی میں ذاتی نقصان اور کھونے کا زبردست احساس تھا۔ خاص طور سے اس وجہ سے کہ یہ لوگ گھر سے دور محاذ پر مارے گئے تھے۔ ان کی زندگی کے آخری لمحات کے بارے میں انہیں کچھ پتہ نہیں تھا۔ خاندان والوں کو ان سے دوبارہ ملنے کی شدید خواہش تھی، ان کی شکل دیکھنے کی، ان کی آواز سننے کی، ان کے قریب ہونے کی، یہی وہ خواہشات تھیں کہ جنگ کے بعد روحانیت پر لوگوں کا اعتقاد ایک دم بڑھ گیا۔ اور خاندان کے لوگ ان روحانیت کے ماہرین کے پاس جانے لگے کہ جو اپنے عمل سے انہیں بچھڑے ہوؤں کی روحوں سے ملا دیں، ان کی آواز سنا دیں، ان سے بات چیت کرا دیں۔ اس روحانیت کے عمل کرنے والے سیکولر اور مذہبی دونوں قسم کے لوگ تھے۔ لوگوں کو بچھڑے ہوؤں سے ملنے کا اشتیاق و شوق اس قدر زبردست تھا کہ ان میں سے اکثر روحانی نشستوں میں مردہ لوگوں کی آمد کو محسوس کرتے، ان کی روحوں سے رابطہ کرتے، اور نتیجتاً سکون و اطمینان محسوس کرتے۔ شرلاک ہومز کے خالق سر آرتھر کونن ڈوئل کہ جس کا لڑکا، بھائی، اور دوسرے رشتہ دار جنگ میں مارے گئے، وہ روحانیت کا قایل ہو گیا تھا اور روحانی عمل کے ذریعہ اس

نے نہ صرف اپنے لڑکے' بھائی اور دوسرے رشتہ داروں سے بات چیت کی' بلکہ دوسرے خاندانوں کو بھی ان کے رشتہ داروں کی روحوں سے رابطہ کرایا۔

روحانیت کی یہ مقبولیت 1930ء تک رہی' اس کے بعد کم ہوتی گئی۔ کیونکہ وقت کے ساتھ ساتھ دلوں کے زخم مندمل ہوتے رہے اور ذہن حقیقت کو قبول کرتا رہا۔

(4)

جنگ کے فوراً بعد ان تمام ملکوں نے کہ جنہوں نے جنگ میں حصہ لیا تھا۔ یادگاریں تعمیر کرانا شروع کر دیں۔ ان یادگاروں کی خصوصیات بھی ملکوں کے حساب سے علیحدہ علیحدہ تھیں۔ مثلاً فرانس میں جنگ کی یادگاروں پر لکھا ہوتا تھا کہ "مرنے والوں کی یادگاریں۔" برطانیہ' جرمنی اور آسٹریا میں لکھا ہوتا تھا کہ "جنگ کی یادگاریں۔"

یہ یادگاریں جنگی قبرستانوں سے لے کر شہر کے چوکوں' اور اہم عمارتوں پر تعمیر ہوئیں' تاکہ ان کے ذریعہ قومی فخر کو ابھارا جائے۔ مرنے والوں کی قربانیوں کو یاد کیا جائے' اور ان کے ذریعہ لوگوں کا رابطہ اور رشتہ جنگ سے جوڑا جائے۔ ان یادگاروں کے ساتھ ساتھ "جنگی میوزیم" بھی قائم ہوئے کہ جن میں جنگ کا ساز و سامان' آلات حرب' اور تصاویر رکھی جانے لگیں۔ لیکن یہ میوزیم جنگی جذبات کو ابھارنے اور جنگ کو ایک مقدس درجہ دینے کے لئے بنائے گئے تھے۔ تاکہ ان کو دیکھ کر لوگوں میں اپنے ملک کی قوت و طاقت کا احساس ہو۔

اس کے برعکس 1924ء میں ارنسٹ فریڈرک (Ernst Friedrick) نے برلن میں جنگ کی تباہ کاریوں کے خلاف ایک میوزیم قائم کیا۔ اس میں جنگ کے نتیجہ میں ہونے والی بربادی' خون ریزی' اور تباہی کو تصاویر کے ذریعہ بتایا گیا تھا۔ یہ حکومت کے مقاصد کے خلاف مہم تھی کہ جس میں جنگ کی اصل حقیقت کو سامنے لایا گیا تھا۔

جنگی یادگاروں کے بعد' دوسرا اہم منصوبہ یہ تھا کہ جنگ میں شریک ہونے والوں کے مجسّمے جگہ جگہ استادہ کئے جائیں جرمنی اور فرانس میں جنرلوں کے مجسّمے بنائے گئے' جب کہ فرانس' آسٹریلیا' اور نیوزی لینڈ میں جنرلوں کے ساتھ عام فوجیوں کے مجسّمے بھی تھے۔ جرمنی نے پتھر کے بجائے فولاد کے مجسّمے بھی بنائے' جن میں "فولادی ہنڈن برگ

" مشہور ہوا' بعد میں اس کے چھوٹے مجسمے مارکیٹ میں خوب فروخت ہوئے۔

جنگی یادگاروں میں جو پیغام دیا گیا' وہ کسی فرد کی موت کا نہیں تھا' بلکہ فتح اور قربانی کا تھا۔ لہٰذا اس پیغام میں ایک فرد کی موت گم ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ اجتماعی قربانی آ جاتی ہے' جس کی وجہ سے معاشرے کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ ریاست کے لئے قربانی پر تیار رہے' اور جذبہ حب الوطنی قربانی کا طلب گار ہوتا ہے' اور فرد ان یادگاروں کو دیکھ کر اس قربانی کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔

ان یادگاروں سے لوگوں کا جذباتی لگاؤ اس وقت تک رہا کہ جب تک مرنے والوں کے رشتہ دار زندہ رہے۔ بعد میں یہ یادگاریں تاریخ کی شکل میں ڈھل کر نئے معنوں اور مفہوم کے ساتھ دیکھی جانے لگیں۔

یورپی معاشرہ پر 1914ء کی جنگ کے اثرات اس قدر تھے کہ اس نے مصوروں' مجسمہ سازوں' ادیبوں' شاعروں' اور فلم بنانے والوں کو نئے نئے موضوعات دیئے۔ جن فوجیوں نے جنگ میں حصہ لیا تھا انہوں نے جنگ کے تجربات کو بیان کیا تو جنگ کے مناظر لوگوں کے سامنے آ گئے۔ ان کی یادداشتوں میں انتہائی تلخی تھی۔ بار بار سوال اٹھایا گیا کہ یہ جنگ کس لئے تھی؟ لوگوں نے اس میں کیوں جانیں دیں؟ اس کے کیا نتائج نکلے؟ وغیرہ وغیرہ۔

کیتھی کول وٹز (Kaethe Kollwitz) جرمنی کی آرٹسٹ تھی کہ جس کا نوجوان لڑکا جنگ میں مارا گیا تھا۔ جب وہ قبرستان میں جا کر اس کی تلاش کرتی ہے تو لکھتی ہے کہ:

> قبرستان شاہراہ کے قریب ہے۔ اس کے اندر جانے کا راستہ جھاڑیوں میں سے ہو کر جاتا ہے کہ جنھوں نے پورے میدان کو گھیرے میں لے رکھا ہے۔ ایک طرف سے کھلا چھوڑ کر باقی کو خار دار تاروں کے ذریعہ بند کر دیا گیا ہے..... اس وقت ہم پر کون سے خیالات کا غلبہ ہوا' بہت سی قبروں پر لکڑی کی بنی ہوئی پیلے رنگ کی صلیبیں تھیں۔ قبروں کے درمیان ایک تختی پر قبروں کے نمبر اور ان میں دفن ہونے والوں کے نام لکھے ہوئے

تھے' اس طرح ہم نے قبر کو پایا' ساتھ میں لگی ہوئی ایک بیل
سے تین پھول توڑے اور اس کی قبر پر صلیب کے قریب رکھ
دیئے قبروں کی قطار میں اس قبر پر یہ پھول تھے کہ جو اس کو
دوسروں سے ممتاز کر رہے تھے۔

بعد میں کیتھی نے ایک مجسمہ بنایا کہ جس میں ماں باپ اپنے بچہ کی لاش پر سر جھکائے' افسردگی اور خاموشی کے ساتھ کھڑے ہیں۔ اس کا یہ مجسمہ ایک آرٹسٹ اور غم زدہ ماں کا تحفہ تھا' جو اس دکھ' درد' اور اندرونی اذیت کو ظاہر کرتا ہے کہ جو بچھڑے ہوؤں کی یاد میں ہے' وہ لوگ کہ جو دوبارہ نہیں آئیں گے۔

کارل کراؤس (Karl Kraus) نے جنگ پر "انسانیت کے آخری دن" کے عنوان سے کتاب میں جنگ کی اذیت' تکلیف' اور اس کی بے معنویت پر لکھا ہے۔ وہ جنگ میں مرنے والوں سے مخاطب ہو کر کہتا ہے:

تم جنہوں نے کہ قربانی کی آخر تم ان کے منصوبوں کے
خلاف کیوں اٹھ کھڑے نہیں ہوتے ہو! آخر تم اپنی شان و شوکت
کو ان کے منہ پر تھوک کیوں نہیں دیتے ہو؟ تم نے آخر اس
مقدس جنگ سے غداری کیوں نہیں کی؟ کہ جس کے بارے میں
ہم سے یہ جھوٹ بولا جاتا تھا کہ یہ ہماری آزادی کے لئے ہے۔
تم مردہ لوگو! آخر تم اپنی خندقوں سے نکل کر ان زہریلے سانپوں
سے حساب کیوں طلب نہیں کرتے ہو؟ آخر تم کیوں موت کے
وقت کے اذیت ناک چہروں اور بے نور آنکھوں کے ساتھ ان
کے خوابوں میں نہیں آتے ہو؟ آخر تم کیوں اپنی نوجوانی کی
شگفتگی کے ساتھ سامنے نہیں آتے ہو کہ جسے ان کی دیوانگی اور
حیوانیت نے مرجھا کر رکھ دیا؟

اٹھو اور ان لوگوں سے مقابلہ کرو کہ جنہوں نے تمہیں
موت سے ملایا' تاکہ تمہاری بہادری سے ان کی بزدلی آشکارا ہو'
اور انہیں بھی پتہ چلے کہ موت کے خدوخال کیسے ہوتے ہیں تاکہ

> وہ موت ان کی نظروں کے سامنے رہے۔ موت کی پکار کے ساتھ اپنے خوابوں سے اٹھو!..... واپس آؤ اور ان سے پوچھو کہ انہوں نے تمہارے ساتھ کیا کیا؟ کیونکہ تم نے ان کی وجہ سے یہ اذیت سہی' اور ان کی وجہ سے تم موت سے ہم کنار ہوئے۔ اسلحے سے لیس لاشوں' اٹھو' اور ان سے اپنے کٹے ہوئے سر مانگو۔ تمہاری موت سے زیادہ وہ لمحات اذیت ناک تھے کہ جن میں تم زندہ تھے اور موت کا انتظار کر رہے تھے۔ میں ان لمحات کی اذیت کا انتقام چاہتا ہوں۔

جنگ کے خلاف انہیں خیالات کا اظہار برنارڈشا نے ہارٹ بریک ہاؤس (Heart break House) میں کیا ہے:

> جب کہ لوگ بہادروں سے اپنے ملک کے لئے مر رہے تھے' تو اس وقت ان کے محبوبوں' بیویوں' باپوں اور ماؤں کو یہ نہیں بتایا گیا کہ انہیں احمقوں کی غلطیوں' سرمایہ داروں کی لالچ' فاتحین کی خواہشات' انتخابات جیتنے والوں کی تقریروں' محب الوطن کے نام لیواؤں' جھوٹ اور طمع' اور خوں ریزی کے متوالوں کے نام پر قربان کیا گیا ہے۔ کیونکہ جنگ انہیں طاقت اور مقبولیت کے تخت پر بٹھائے گی۔

پہلی جنگ نے یورپی معاشرہ کو جس طرح ذہنی طور پر متاثر کیا' وہ اثر دوسری جنگ عظیم کا نہیں ہوا۔ اس بار نہ تو ہیرو شیما اور ناگا ساکی کی ہولناکیوں نے انہیں جھنجھوڑا' نہ جرمنی' لندن' اور پیرس پر بمباری نے۔ نہ اس بار مرنے والوں کی واپسی کے مطالبات ہوئے' اور نہ ہی جنگ کے خلاف اس جذبہ اور ولولہ سے آرٹسٹوں' ادیبوں/ فلم سازوں نے حصہ لیا جیسا کہ پہلی جنگ عظیم کے موقع پر ہوا تھا۔ وہ افسردگی' غم و اندوہ' اور اندرونی جذبات کا ابھار اس بار دیکھنے میں نہیں آیا' شاید اب لوگ جنگ کی تباہ کاریوں کے عادی ہو گئے تھے۔

تاریخ کے بنیادی مآخذ

پہلا باب

ٹھٹھہ کی مہم

نقل ہے کہ سلطان فیروز شاہ لکھنوتی اور جاج نگر سے واپس ہو کر شکار کے لئے حوالی دہلی میں سیر کرتا اور کسی غیر مسلم راجہ پر حملے کا خیال دل میں نہ لاتا تھا۔ لیکن بادشاہ کی محفل میں گاہ گاہ اہل ٹھٹھہ کا تذکرہ ہوتا۔

جب کبھی کہ اہل ٹھٹھہ کا ذکر آتا تو بادشاہ اپنی ریش پر ہاتھ پھیر کر فرماتا کہ افسوس ہزار افسوس کہ خدائگان مغفور کے دل میں یہی ایک آرزو باقی رہی' یعنی یہ کہ سلطان محمد شاہ ٹھٹھہ کو فتح نہ کر سکا۔

بادشاہ کے کلام سے اہل دربار کو اس امر کا شبہ ہوتا تھا کہ فیروز شاہ ٹھٹھہ پر حملہ آور ہونے کا ارادہ رکھتا ہے اور بادشاہ اس مہم کی جانب ضرور مائل ہے۔

ایک روز بادشاہ نے خان جہاں وزیر کو خدمت میں طلب فرمایا اور اکثر امور راز کی بابت گفتگو فرمائی۔

بادشاہ نے خان جہاں سے سوال کیا کہ اہل ٹھٹھہ کس قسم کے جنگجو ہیں اور ان کا کیا طریقہ ہے کہ حضرت خدایگان مغفور ان کے ملک پر حملہ آور ہوئے اور بادشاہ مرحوم نے ان کے وطن میں پہنچ کر ان کو مغلوب کرنے کا ارادہ فرمایا لیکن یہ گروہ مرحوم کے مقابلے میں صف آراء ہوا اور حضرت کی اطاعت قبول نہ کی اور نہ اس گروہ شوریدہ سر نے طغی حرام خوار کو اپنے ملک میں قیام کرنے دیا۔ چونکہ حضرت مرحوم کا پیمانہ عمر لبریز ہو چکا تھا' حضرت واپس آئے۔ لیکن عین شدت مرض میں مجھ سے تخاطب کر کے فرمایا کہ افسوس ہزار افسوس اگر اللہ تعالیٰ اپنا فضل فرمائے اور مجھ کو اس مرض سے صحت حاصل ہو تو میں ٹھٹھہ کے باشندوں کو مغلوب کر کے اپنا مطیع و فرماں بردار بناؤں اور خدا کی مشیت اس کے خلاف ہے۔ اور قلم تقدیر نے کچھ اور تحریر فرمایا

ہے تو یہی ایک آرزو دنیا سے لے جاؤں گا' جس کا بے حد افسوس ہے۔

اس کے بعد فیروز شاہ نے خان جہاں سے فرمایا کہ خدا کی مشیت سے بادشاہ نے سفر آخرت اختیار فرمایا اور مرحوم کی یہ آرزو پوری نہ ہوئی' چونکہ اللہ تعالیٰ نے مجھ کو مرحوم کا جانشین مقرر فرمایا مجھ کو یہ زیبا ہے یا نہیں کہ میں مرحوم کا انتقام حریف سے لوں۔

خان جہاں نے بادشاہ کی تقریر سن کر قدرے تامل کیا اور کچھ دیر غور کرتا رہا اور اس کے بعد نہایت صائب رائے دی اور عرض کیا کہ حضرت کا یہ ارادہ بے حد نیک ہے اس لئے کہ اس مہم میں دو فائدے ہیں۔

ایک یہ کہ بزرگان گزشتہ کی وصیتوں اور ان کی نصائح کی تعمیل ہوتی ہے۔

ظاہر ہے کہ دنیا کا دستور ہے کہ ہر شخص اپنے بزرگوں کے اعداء سے انتقام لیتا ہے اور فرزند و برادر مرحوم مورث کی بجائے حریف کو زیر کرتے ہیں اور یہ آئین سلاطین کے حق میں بے حد خوب و پسندیدہ ہے۔

دوسرا نفع یہ ہے کہ بادشاہان عالم کا طریقہ یہ ہے کہ ہر سال اپنی قوت و طاقت کو ظاہر کرتے اور قلعہ کشائی کے لئے سعی و کوشش فرماتے ہیں۔

مختصر یہ کہ فیروز شاہ نے خان جہاں کو حکم دیا کہ ٹھٹھہ پر حملہ آور ہونے کے لئے شکار کا سامان درست کرے۔

وزیر مذکور نے اسباب سفر کی تیاری شروع کی اور غائب و حاضر ہر قسم کے لشکر کا جائزہ شروع کیا۔

غرض کہ سوار و پیادے' شمشیر گزار وجیہ دار و غیر وجیہ دار دونوں قسم کی فوج کا اندازہ کیا گیا اور بادشاہ کے حضور میں حقیقت حال سے اطلاع دی گئی۔

تمام خلق میں مشہور ہو گیا کہ فیروز شاہ خدا کے فضل و کرم سے ٹھٹھہ روانہ ہو گا۔

سبحان اللہ ظاہر ہے کہ فیروز شاہ نے جلوس کے بعد متواتر چند سفر کئے۔ چونکہ سلطنت کے تمام افراد بے حد خوشی و مسرت کے ساتھ مطمئن و فارغ البال زندگی بسر کرتے تھے۔ ہر شخص اس خبر کو سن کر بے حد خوش ہوا اور تمام فوج میں شادمانی و

مسرت کا دور دورہ ہوا۔

بادشاہ نے اپنے جود و سخا سے کام لیا اور لشکر کے ہر شخص کو انعام و اکرام سے سرفراز و مالا مال کیا۔ فیروز شاہ نے غیر وجہی لشکر کو چار گنا انعام عطا کیا اور لشکر وجیہ دار مالی راحت و آرام اور نیز آسودگی کی وجہ سے اسپ و ہتھیار کے ساتھ حاضر ہو گیا۔

فیروز شاہ نے آئین جہاں داری کے مطابق مثل سلاطین نامدار کے ٹھٹھہ کا رخ کیا۔

ہر ایک خان و ملک جو درگاہ شاہی سے وابستہ تھا' اپنے اپنے جاہ و حشم کے ہمراہ بادشاہ کے ہم رکاب ہوا اور ہر امیر نے اپنی دولت و حشمت کو کامل طور پر ظاہر و نمودار کیا۔

دوسرا باب

ٹھٹھہ کی جانب روانگی

نقل ہے کہ بادشاہ نے ارادہ کیا کہ ساعت سعید و مبارک میں ٹھٹھہ کی سمت روانہ ہو' بادشاہ نے اول ان تمام بزرگان دین کی جو جوار دہلی میں آرام فرما ہیں' مثل شاہان عظیم الشان کے کامل اعتقاد کے ساتھ زیارت کی۔

فیروز شاہ بزرگان دین کی زیارت سے فارغ ہو کر ماضیہ کے مزارات پر حاضر ہوا۔

بادشاہ نے خدا کی بارگاہ میں تمام مشائخ و سلاطین کو واسطہ بنایا۔

واضح ہو کہ فیروز شاہ کا دستور تھا کہ جب کبھی شہر دہلی سے روانہ ہوتا تو تمام مشائخ و سلاطین کے مزارات پر حاضر ہوتا اور ہر ایک سے طالب امداد ہو کر اپنے کو ان حضرات کی پناہ میں دے دیتا۔

بادشاہ کو اس فعل میں اس قدر شغف تھا کہ اپنی عظمت و بزرگی کا خیال دل میں نہ لاتا تھا ظاہر ہے کہ یہ صفت اولیاء اللہ کی ہے' جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

اذا تحیر تم فی الامور فاستعینوا من اھل القبور یعنی جب تم کسی امر میں حیران ہو اہل قبور سے مدد کے طلبگار ہو۔

سبحان اللہ سلطان فیروز شاہ نے چالیس سال کامل حکمرانی کی اور اس مدت حکومت میں ہر وقت و ہر آن اس قانون کا پابند رہا کہ بغیر زیارت بزرگان و حاضری مزارات بادشاہ نے کبھی سفر نہیں کیا۔

بادشاہ جب کبھی کہ کسی مزار پر حاضر ہوتا تو کمال اعتقاد سے قبر کی طرف بڑھتا اور بیحد تواضع و عاجزی سے پیش آ کر اپنا رخسار زمین پر رکھتا۔

مورخ عفیف نے بارہا دیکھا ہے کہ جب بادشاہ سلطان المشائخ نظام الدین محبوب

الٰہی رحمتہ اللہ علیہ کے آستانے پر حاضر ہوتا تھا تو حضرت کے مزار مبارک کے پاس یعنی امیر خسرو رحمتہ اللہ علیہ کی قبر کے بالین پر ادب کے ساتھ استادہ ہوتا تھا۔

بادشاہ رضائے الٰہی حاصل کرنے کے لئے اپنا سر بے حد ادب کے ساتھ زمین تک لے جاتا اور اس کے بعد دو یا تین مقامات پر اور سر زمین پر رکھتا۔

فیروز شاہ خاص معتقدین کی طرح حضرت کے مزار قریب پہنچتا اور خوشنودی الٰہی حاصل کرنے کے لئے قبر شریف کے نزدیک پہنچ کر سر زمین پر رکھ دیتا۔

بادشاہ سر بزمین ہو کر اٹھتا اور تربت شریف کے متصل ادب کے ساتھ بیٹھ جاتا تھا۔

اس کے بعد بادشاہ حضرت شیخ کے مزار مبارک کے پاس نشست اختیار کرتا اور احکام شرع کے مطابق آیات قرآن پاک کی بخوبی تلاوت کرتا اور اس کے بعد قدم بڑھا کر جناب شیخ کی قبر شریف کا غلاف پکڑ کر اپنے حاجات بیان کرتا۔ فیروز شاہ زیارت سے فارغ ہو کر کچھ مدت تک وہاں قیام کرتا اور روضے کے تمام مردگان کے نام پر فاتحہ پڑھتا۔

زیارت سے فارغ ہو کر ہر مقبرے کے لئے جو رقم نذر مقرر تھی' ان کو کڑھوں میں رکھ کر عمال بیت المال لاتے اور فقراء و مساکین کو تقسیم کرنے کے لئے بادشاہ کے روبرو ہر مقبرے کے متولی کے سپرد کرتے تھے۔

بادشاہ اس جود و سخا کے باوجود ان فقراء و مساکین کی تسلی کے لئے ملوک دربار میں سے ایک شخص کو مقرر فرماتا جو متولیان مقبرہ کے قریب کھڑا رہ کر رقم تقسیم کراتا تھا۔

مورخ کے والد اور اس کے چچا بارہا اس خدمت پر مقرر فرمائے جا چکے ہیں اور بعض مقابر میں اس قسم کی خدمت انجام دے چکے ہیں۔ غرض کہ فیروز شاہ اس طریقے پر مشائخ و علماء کی زیارت کرتا اور واپس آتا تھا۔

سبحان اللہ یہ تمام امور عطیہ الٰہی و بخشش ربانی میں داخل ہیں' وگرنہ آدمی زادے سے جو خاک و بار کی ایک حقیر مخلوق ہے' ان عمدہ طریقوں پر یہ حسنات کیونکر انجام پا سکتے ہیں۔

ہر مومن و مسلم اس امر میں کمال سعی کرتا ہے کہ نیکی کرے اور نیک عمل بجا لائے، مگر حقیقت یہ ہے کہ عمل نیک اسی شخص سے صادر ہوتا ہے جس کو خدا توفیق عطا فرمائے۔

غرض کہ سلطان فیروز شاہ نے جرار لشکر و تجربہ کار مرد میدان و نامدار پہلوانوں و جہاں گرد و کشتی باز سواروں اور بہادروں و نیز کوہ پیکر ہاتھیوں کے ہمراہ ٹھٹھہ کا رخ کیا۔

ان کے علاوہ بندگان کا وہ گروہ جو بے شمار بادشاہ کے گرد جمع ہوا تھا اس کی تفصیل حصہ چہارم میں بیان کیا جائے گی۔

مختصر یہ کہ مورخ عفیف کے والد بزرگوار اور اس کے عم نامدار دیوان وزارت میں صاحب اعتبار خدام کی طرح بادشاہ کے ملازم تھے۔

غرض کہ نو ہزار سوار اور چوراسی ہزار پیادے اور چار سو اسی ہاتھی بادشاہ کے ہم رکاب ہوئے۔

خان اعظم تاتار خاں کی اس زمانے میں وفات ہو چکی تھی اور خان جہاں وزیر بطور نائب بادشاہ دہلی میں مقیم تھا۔

خان جہاں نے خسروان عظام و شاہان ذوی الاکرام کے آئین و قانون کے مطابق دو دہلیز و دو بارگاہ و دو خواب گاہ و نوبت سنجری بادشاہ کے ہمراہ روانہ کر دیں۔

ان کے علاوہ ایک سو اسی نشان ہر جنس و ہر قسم کے روانہ فرمائے، اور چوراسی طبل دمامہ شتری و اسپی و خری اور اسی طرح کے اسباب کارخانہ فیروز شاہ کے ہمراہ روانہ کیئے گئے۔

مختصر یہ کہ بادشاہ نے رکاب میں پاؤں رکھا اور ٹھٹھہ کی جانب روانہ ہوا۔

بادشاہ نے دل میں یہ نیت کی کہ قصبہ اجودھن کے درمیان سے ہوتا ہوا سفر کرے اور حضرت شیخ الاسلام والمسلمین بندگی شیخ فریدالدین شکر گنج کے مزار پر حاضر ہو کر حضرت سے طالب امداد ہو اور اس کے بعد قدم آگے بڑھائے۔

فیروز شاہ مع اپنے تمام لشکر کے سفر کی منزلیں طے کر رہا تھا کہ چند روز کے بعد قصبہ اجودھن کے حدود میں پہنچا۔ بادشاہ نے حضرت فرید شکر گنج رحمتہ اللہ علیہ کے در پر آستانہ بوسی کی اور اس کے بعد آگے بڑھا۔

فیروز شاہ بھکر و سیوستان کے نواح میں پہنچا اور ایک فرمان اس مضمون کا صادر کیا کہ اس ملک کے تمام بجرے اور کشتیاں بادشاہ کے ہمراہ روانہ ہوں۔

دربان ساز و سامان و نیز کارکنان عملہ کے پانچ گروہ بنے اور ہر گروہ ایک امیر کبیر کے حوالے کیا گیا اور پانچ ہزار کشتیاں تمام قسم کی اس ملک میں جمع ہو گئیں جن میں ایک ہزار کشتیاں مورخ کے پدر و عم کے حوالے کی گئیں۔

فیروز شاہ نے حکم دیا کہ یہ تمام کشتیاں ساحل دریائے سندھ پر رواں کی جائیں اور خود فیروز شاہ نے اپنے لشکر کے ہمراہ دریا کے مقابل روانہ ہو۔

بادشاہ چند روز کے بعد ٹھٹھہ کے حدود میں قیام پذیر ہوا۔

تیسرا باب

ٹھٹھہ کے نواح میں آمد

واضح ہو کہ اس زمانے میں ٹھٹھہ کی آبادی دو حصوں میں منقسم تھی۔
ایک حصہ تو دریائے سندھ کے ساحل پر آباد تھا اور دوسرا حصہ دریائے مذکور کے دوسرے کنارے پر واقع تھا۔
ٹھٹھہ کے باشندے بے حد کثیر تعداد میں تھے اور ہر گروہ بے حد شان و شکوہ کے ساتھ جنگ آزمائی کے لئے ہر وقت تیار رہتا تھا۔
تمام مرد جنگجو تھے' چنانچہ ان کی مردی و مردانگی کا حال تمام عالم کو معلوم ہے اور ان کے عادات و اطوار روز روشن کی طرح ظاہر و ہویدا ہیں۔
اس زمانے میں برادر حکمران اور اس کا برادر زادہ مسمی بانبھ حاکم شہر تھا اور یہ افراد بے حد قوت و ظاہری شان و شوکت کے ساتھ زندگی بسر کرتے تھے۔ اور فیروز شاہ کے مقابلے میں نہایت غیر واجب جرات کے ساتھ مقابلہ کرتے تھے۔
ان باشندوں نے بہت بڑی جمعیت فراہم کر لی تھی اور چونکہ ان کا ملک بے حد وسیع و بے شمار تھا' انہوں نے بلا خوف و خطر زور و قوت میں اضافہ کیا اور سندھ کے اس حصے کی آبادی میں جو دریائے سندھ کے ساحل پر واقع ہے۔ انہوں نے قتال و جدال پر کمر باندھی اور جنگ آزمائی کے لئے مصروف تھے۔
غرض کہ ٹھٹھہ کے باشندوں نے آبادی کے ہر دو حصوں میں تمام قلعے تیار کئے تھے۔
مختصر یہ کہ جام اور بانبھ ہر دو اشخاص جنگ آزمائی میں مشغول ہوئے اور فیروز شاہ نے بھی عالی ہمت و صاحب سیاست سلاطین کی طرح ٹھٹھہ کے حدود میں نزول اجلال فرمایا۔

طرفین سے فوج و لشکر کے دستے جنگ کے لئے نمودار ہوتے تھے' لیکن خدا کی مشیت سے فیروز شاہ کے لشکر میں ابتری پیدا ہوئی اور جانوروں کی بیماری نے اس قدر شدت اختیار کی کہ تمام خلائق شہر خرد و بزرگ قطعاً" ناامید ہو گئے۔

نو ہزار سواروں میں' جو بادشاہ کے ہمراہ تھے' ایک ربع سواروں کے گھوڑے بھی بمشکل زندہ رہے ہوں گے۔ اس کے علاوہ غلے کی گرانی سے بے حد پریشانی پیدا ہوئی اور غلے کی قیمت دو یا تین تنکے فی من تک پہنچ گئی۔

ٹھٹھہ کے باشندوں نے یہ معلوم کر کے کہ فیروز شاہی لشکر قحط و وبا کی مصیبت میں گرفتار اور فوج کے جانور حد سے زیادہ تلف ہو گئے ہیں اور مخلوق خدا قطعاً" ناامید ہو گئی تو جام و بانبھ نے اس موقع سے فائدہ اٹھانا چاہا اور غرور و تکبر کے نشے میں سرشار ہو کر بادشاہ سے جنگ آزمائی کرنے پر مستعد ہوئے۔

چوتھا باب

اہل سندھ سے جنگ

نقل ہے کہ جام و بانبھ جنگ آزمائی کے لئے مستعد ہوئے اور بے شمار سواروں اور پیادوں کے ہمراہ حصار سے نکل کر فیروز شاہ کے مقابلے میں صف آراء ہوئے۔

فیروز شاہ کو بھی معلوم ہوا کہ جام بانبھ نے جنگ کے لئے لشکر آراستہ کیا ہے اور بادشاہ نے اپنے لشکر کا جائزہ لیا اور سواروں کی اعداد شماری کی گئی۔

بادشاہ کو معلوم ہوا کہ سواروں کا ایک ربع حصہ بھی باقی نہیں ہے۔ اس کے علاوہ قحط کی وجہ سے کسی شخص میں جنگ و جدال کی قوت نہیں ہے' لیکن پھر بھی بادشاہ نے اپنی فوج آراستہ کی اور حریف کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار ہوا۔

فیروز شاہ نے فوج کو تین حصوں میں تقسیم کیا۔ اور میمنہ و میسرہ و قلب کی فوج کو آراستہ کر کے ہاتھیوں کو ان تین حصوں میں متعین کیا۔

بادشاہ بے حد جرات و شجاعت کے ساتھ میدان میں استادہ ہوا اور مثل عظیم الشان فرماں روایان عالم کے ہتھیار جسم پر لگا کر جنگ آزمائی کے لئے مستعد ہوا۔

فیروز شاہ ہاتھ میں لکڑی لے کر افواج کے درمیان گشت لگانے لگا اور اپنی فوج کو دلداری و دل دہی کے ساتھ انعام و اکرام کے دل خوش کن وعدوں سے مطمئن کرنے لگا۔ فیروز شاہ جس حصہ فوج کے درمیان میں گزر کر نوازش و اکرام کے کلمات زبان پر لاتا تھا تو تمام فوج صدق دل سے بادشاہ کو دعا دیتی تھی اور سربزمین ہو کر فیروز شاہ کی مدح و ثنا کرتی تھی۔

فیروز شاہ اگرچہ سلاطین باہمت کی طرح اہل سندھ کے بے شمار گروہ خیال دل میں نہ لاتا تھا اور نہ بظاہر حریف کی کثرت کو خاطر میں لاتا تھا' لیکن لشکر کی کمزوری اور افسران فوج کی محنت و ضعف سے پریشان اور ان کی ایسی حالت پر افسوس کرتا اور لمحہ بہ لمحہ دست دعا بلند کر کے خدا کی بارگاہ میں دعا کرتا تھا۔

باوجودیکہ قوم ٹھٹھہ کے ساتھ بیس ہزار جرار سوار اور چار لاکھ پیادے تھے اور ہر سوار اپنے زور و قوت کے اعتبار سے رستم زمانہ تھا' لیکن بادشاہ نے خدا پر تکیہ کر کے جنگ شروع کر دی۔ طرفین سے تیرباری شروع ہوئی۔

جنگ کا بازار گرم تھا کہ خدا کے حکم سے جو تمام امور کا خالق مطلق ہے' فیروز شاہی لشکر کے مقابلے میں ہوا کا سخت و شدید طوفان آیا۔

ہوا کے جھونکے اس درجہ سخت و تیز تھے کہ کسی فرد کو آنکھ کھولنے کی مجال نہ تھی' لیکن باوجود ان حالات و آثار کے جانبین سے جنگ آزمائی ہو رہی تھی اور طرفین کے پہلوان آویزش میں مصروف تھے۔

غرض باوجود اس کے کہ فیروز شاہ اتنا ہی سعی و کوشش میں مصروف تھا اور اگرچہ شاہی لشکر قحط و نیز وبائے اسپ کی وجہ سے بے حد کمزور ہو چکا تھا' لیکن ہر مرتبہ حریف پر شدید ترین حملہ کرتا تھا اور ان کے اس مردانہ حملے سے باشندگان ٹھٹھہ اپنی بے پایاں قوت و طاقت کے حصار کے اندر پناہ لینے پر مجبور ہو جاتے تھے۔

بادشاہ اپنی شاہانہ شان و شوکت کے ساتھ میدان جنگ میں موجود تھا اور اپنی فوج کی جرات و انتظام دیکھ کر بار بار یہ کہہ رہا تھا کہ اپنی فوج باہمت جو گو کہ بلائے ارضی و سماوی سے کمزور ضعیف ہو چکی ہے لیکن ہنوز کمر ہمت باندھ کر حریف سے مقابلہ کر رہی ہے۔

فیروز شاہی لشکر مثل غازیان نامدار کے حریف کے مقابلے میں استادہ' تیغ و دست سے کام لے رہا تھا مختصر یہ کہ جانبین نے جاں بازی میں انتہائی کوشش کی' لیکن آخرکار اہل سندھ بدحواس و پریشان ہو گئے اور جام اپنی جمعیت کے ہمراہ میدان جنگ سے واپس ہوا۔

فیروز شاہ بھی اپنے لشکر کے ہمراہ اپنی قیام گاہ کو واپس آیا اور اعوان و انصار کی ایک مجلس مشاورت مقرر کی اور ان سے اپنے خیالات کا اظہار کیا۔

بادشاہ نے کہا میرا ارادہ ہے کہ اب اس مقام سے واپس ہو کر گجرات کا رخ کروں اور وہاں فوج و حشم کی تیاری کروں اور اگر حیات باقی رہے تو خدا کی اعانت پر سال آئندہ اس مہم کو سر کرنے پر توجہ کروں۔

پانچواں باب

ٹھٹھہ سے واپسی اور گجرات کا سفر

شب کا وقت آیا اور اہل لشکر جنگ و جدال سے کنارہ کش ہو کر اپنی اپنی فرود گاہ کو واپس آئے۔

فیروز شاہ نے مقرب اہل دربار کو اپنے حضور میں طلب فرما کر اپنے ارادے کا اظہار کیا۔

بادشاہ نے فرمایا قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ مشیت الٰہی یہ ہے کہ ملک ٹھٹھہ اس مہم میں فتح نہ ہو اور مصائب و آلام و نیز حریف و اعدا دونوں مخالفین کے لشکر ہماری فوج پر حملہ آور ہوں۔

پروردگار نے اپنی قوت کاملہ سے آفات ارضی و سماوی کو ہم پر غلبہ عطا فرمایا جس وجہ سے ہمارا لشکر بے حد ضعیف و کمزور ہو گیا۔

ظاہر ہے کہ قحط و وبا کے پے در پے حملوں نے ہمارے لشکر و حشم کو انتہا سے زیادہ کمزور کر دیا۔ اگرچہ ہماری فوج و لشکر نے ان مشکلات و مصائب کا مقابلہ کیا ہے' اور ہمت و جرات کے ساتھ دشمن کے مقابلے میں جنگ آزمائی کی ہے' لیکن کمزور و بلا رسیدہ لشکر تابہ کے ہمت سے کام لے سکتا ہے۔ میرا ارادہ ہے کہ اگر حیات باقی ہے اور خدا کا کرم میرا مددگار ہے تو سال آئندہ اس ملک پر حملہ کروں۔

فیروز شاہ نے مقربان بارگاہ سے مکرر یہ تقریر فرمائی اور کہا بجز اس کے دوسرا چارہ کار نہیں ہے کہ میں تاوقتیکہ بار دوم اس ملک میں نہ آلوں' دہلی کا رخ نہ کروں۔

اہل دربار نے بادشاہ کی یہ تقریر سن کر زمین ادب کو بوسہ دیا اور تمام حاضرین نے نہایت خلوص و پسندیدگی کے ساتھ بادشاہ کی رائے سے اتفاق کیا۔

اہل دربار نے عرض کیا کہ بادشاہ کی رائے بے حد صائب ہے' اس لئے کہ

فرمانروایان جہاں کشا کا آئین و قانون حملہ کشتی یہی ہے کہ اگر ایک مقام کسی وجہ سے کسی مہم میں فتح نہیں ہوتا تو چند روز اس ملک سے دست کش ہو جاتے ہیں' لیکن اس مہم کو گوشہ خاطر سے فراموش نہیں کرتے۔

بادشاہ اگر اس وقت اس ملک سے کنارہ کش ہو کر ملک گجرات تشریف لے جائیں تو نہایت مناسب ہو گا۔

بادشاہ کی اس مصلحت سے غلہ بھی لشکر کو میسر آ جائے گا اور خستہ و ماندہ پیادے گھوڑوں پر سوار بھی ہو جائیں گے۔

خلقت خدا تازہ دم ہو جائے گی اور ہم دوسری مرتبہ اس ملک پر حملہ آور ہو سکیں گے۔

بادشاہ کی روانگی کے بعد اہل ٹھٹھہ کے باشندوں نے یہ خیال کیا کہ بادشاہ اپنے ملک کو واپس گیا' وہ مطمئن ہو جائیں گے اور بے خبر ہو کر زراعت میں مصروف ہوں گے' جس کی وجہ سے ان کا تمام غلہ زمین کی نذر ہو جائے گا۔ اور تمام کھیت سرسبز ہو جائیں گے۔

جب ربیع کی فصل قریب ہو' اس وقت بادشاہ مع تمام لشکر و پیلان پرشکوہ کے اس نواح کا رخ فرمائے اور اس طرح امید ہے کہ تمام غلہ ہمارے قبضے میں آ جائے گا' اور اہل لشکر کو اطمینان و فراغت نصیب ہو گی۔

ایسی حالت میں امید ہے کہ سندھ کا ملک جلد سے جلد فتح ہو جائے گا۔

غرض کہ اہل دربار نے فیروز شاہ کو واپسی کی رائے دی اور بادشاہ نے ان کے معروضے کو بے حد پسند کیا۔

فیروز شاہ نے واپسی کا مصمم ارادہ کیا اور حکم دیا کہ کوچ کا دمامہ بجایا جائے تاکہ اہل لشکر اپنا سامان درست کریں۔

بادشاہ کے حکم کی تعمیل کی گئی اور دمامے کی آواز سن کر اہل لشکر بے حد خوش و شاد ہوئے۔

ہر خاص و عام' ضعیف و جوان نے سامان درست کیا اور بادشاہ نے اسی وقت میدان سے کوچ کیا۔

فیروز شاہ نے خان اعظم ظفر خاں کو' جس کے ماتحت بے شمار بنگالی لشکر تھا' اپنا قائم مقام بنا کر ٹھٹھہ میں چھوڑا۔

ٹھٹھہ کے باشندوں کو بادشاہ کی روانگی کی اطلاع ہوئی اور یہ گروہ شیوخ چشم ہو کر فیروز شاہ کے تعاقب میں روانہ ہوا۔

بادشاہ نے اول روز دس کوس راہ طے کی اور ٹھٹھہ کے باشندوں نے تعاقب کیا۔

چونکہ ظفر خاں موجود تھا' اس نے حریف سے مقابلہ کیا اور اہل بنگالہ و باشندگان ٹھٹھہ میں شدید معرکہ آرائی ہوئی۔

غرض کہ خدا کی مشیت کے مطابق میدان کار زار گرم رہا اور خوں ریز لڑائی ہوئی۔ لیکن آخرکار ظفر خاں نے اقبال بادشاہی سے حریف کو شکست دے کر ان کا تعاقب کیا۔

ٹھٹھہ کے باشندے ظفر خاں کے خوف سے واپس ہوئے اور اس امیر نے چند سندھی افسروں کے سر بادشاہ کی خدمت میں روانہ کئے۔

واپسی کے وقت تمام اسباب سندھیوں کے ہاتھ آیا اور بادشاہ نے گجرات کا رخ کیا۔

چھٹا باب

بادشاہی لشکر پر ایک اور آفت

نقل ہے کہ فیروز شاہی لشکر کے واپس ہونے کے بعد غلہ اور زیادہ گراں ہوا۔ غلے کا نرخ روز بروز گراں ہونے لگا اور جانوروں کی بیماری اسپ نے اور زیادہ ترقی کی۔

غلے کا نرخ ایک تنگہ یا دو تنگہ فی سیر ہو گیا اور مخلوق گرسنگی و برہنگی کی وجہ سے پریشان ہونے لگی۔ مخلوق کو راہ طے کرنا مشکل ہو گیا اور ہر شخص بے حد مشکل سے سفر کی منزلیں طے کرنے لگا۔

اہل لشکر کا یہ حال تھا کہ غلہ کی کمیابی کی وجہ سے مار اور مردار جانوروں کا گوشت اور خام چمڑا کھا کر اپنا پیٹ بھرتے تھے۔

بعض اشخاص کا یہ حال تھا کہ شدت گرسنگی کی وجہ سے خام چرم کو پانی میں جوش دے کر کھاتے اور اس سے شکم سیر ہوتے تھے۔

غرض کہ ایسا شدید قحط رونما ہوا کہ اہل لشکر زندگی سے بیزار ہو گئے اور تمام سپاہیوں کے گھوڑے ضائع ہو گئے۔ اہل لشکر تو درکنار' تمام ملوک و امراء کے جانور بھی تلف ہو گئے اور یہ گروہ بھی پا پیادہ راہ طے کرنے لگا۔

اہل لشکر کے پاس کوئی سواری باقی نہ رہی اور خدا کی مشیت سے تمام فوج بے سوار ہو گئی۔

چند سندھی اشخاص اہل لشکر سے چند قدم آگے تھے اور فوج کی راہبری کر رہے تھے۔

ان اشخاص نے اس لشکر کو کونجی رن میں پہنچا دیا' جہاں تمام پانی قطعاً" شور تھا' اس مقام کے پانی کی شوریدگی کا یہ عالم تھا کہ اگر اس کا ایک قطرہ بھی زبان پر رکھا جاتا تو

زبان پاش پاش ہو جاتی۔

اہل لشکر اس مقام پر پہنچ کر نہایت حیران ہوئے اور بادشاہ نے چند بد خوار رہبروں کو گرفتار کرا کے ان کو ہلاک کرا دیا۔

ان اشخاص کے قتل ہونے سے باقی راہبروں نے اقرار کیا کہ انہوں نے مکاری و غداری سے لشکر کی غلط رہنمائی کی۔

اس گروہ نے اقرار کیا کہ ہم دیدہ و دانستہ شاہی لشکر کو ایسے مقام پر لے آئے جہاں زندہ و سلامت رہنا مشکل ہے۔

ان اشخاص نے بیان کیا کہ ہوا کی طرح اڑنے یا دوڑنے سے بھی اس مقام سے نجات پانا محال ہے' اور اس سرزمین کو نجی رن کہتے ہیں' چونکہ اس مقام سے دریا قریب ہے اس لئے پانی میں اس قدر شوریدگی پائی جاتی ہے۔

اس مقام میں انسان کے لئے بجز ہلاکت کے اور دوسرا چارہ کار نہیں ہے۔

رہبروں نے بادشاہ سے یہ گفتگو کی اور ان کا بیان سن کر تمام فوج نے جان سے ہاتھ دھویا اور ہر شخص کو قطعاً" ناامیدی ہو گئی۔

فیروز شاہ نے حکم دیا کہ خود اس کے اور تمام اہل لشکر کے لئے آب شیریں مہیا کیا جائے اور آب شور سے کنارہ کشی اختیار کی جائے۔

اس آب شور میں بے حد شورش تھی اور تمام خلقت خدا بے حد فکر مند و حیران تھی' اور جہاں تک نگاہ کام کرتی تھی صرف آب شور ہی نظر آتا تھا۔

اہل لشکر نے بے حد محنت و دشواری کے ساتھ آب شور میں قدم رکھا اور آب شیریں کی تلاش میں سرگرداں ہوئے۔ یہ آب شور اس درجہ تیز تھا کہ آب شیریں کا ظرف اس شور پانی میں گر جاتا تھا تو اس کی تاثیر سے آب شیریں بھی شور ہو جاتا تھا اور پھر اس شیریں پانی کو کوئی شخص زبان پر نہ رکھ سکتا تھا۔

غرض کہ اہل لشکر بے حد خرابی و مشقت کے ساتھ اس آب شور سے گزرے اور آگے قدم بڑھایا۔

اس پانی کو طے کرنے کے بعد ایک ایسے جنگل میں وارد ہوئے' جہاں کوئی پرندہ انڈا نہ دے سکتا تھا اور نہ کسی جانور کا نام و نشان نظر آتا تھا۔

اس جنگل میں کسی مقام پر گھاس یا درخت نظر نہ آتا تھا' ان اشیاء کا ایسا قحط تھا کہ خلال کے لئے تنکا نصیب نہ ہوتا تھا۔

غرضیکہ یہ جنگل ایسا ہولناک تھا کہ نہ اس میں مور کا گزر تھا اور نہ کوئی جانور آواز دیتا تھا۔

قحط کی شدت اور ضعف و بیماری کی وجہ سے پیادہ پائی و بے چارگی مصیبت کے سبب سے تمام لشکر جان سے تنگ آگیا اور ہر شخص کا یہ حال ہوا کہ بوڑھا باپ خستہ و جان بلب ہو کر درخت کے سائے میں بیٹھ جاتا اور غریب پسر سے جو اس کی بالیں پر کھڑا رہتا مشکل سے روتا اور کہتا کہ اے لخت جگر میں تو اس جنگل میں اپنی جان دیتا ہوں اور عالم آخرت کا سفر کرتا ہوں' خدا کرے تو صحیح و سالم مکان پہنچے تاکہ اس پدر غریب کی موت کا حال اعزہ تک پہنچا دے۔

اسی طرح ایک غمگین بھائی دوسرے غم زدہ بھائی کو اسی طرح خستہ و ماندہ چھوڑ کر راہ لیتا تھا اور احباب و دوست کو اپنے کرم فرما احباب کا مطلق خیال نہ رہا۔

غرض کہ نوبت یہاں تک پہنچی کہ لشکر میں ہر چہار جانب سے شور بلند ہوا اور تمام فوج جان سے بیزار ہو گئی۔

ہر شخص کو اپنی جان کی پڑی تھی جس کی وجہ سے تقریباً تمام سپاہیوں نے نفیس و بیش قیمت اسباب جنگل میں چھوڑ دیا۔

حضرت فیروز شاہ ان تمام واقعات کے مشاہدے سے بے حد حیران و پریشان تھا۔

بادشاہ خدائے کریم کے رحم و کرم پر توکل کر کے آگے قدم بڑھاتا تھا اور ہر لحظہ خدا کی بارگاہ میں مناجات کرتا۔

لشکر کی شکستہ دلی و پریشانی سے بادشاہ بھی غمگین تھا اور اس رنج و الم میں زار زار روتا تھا۔

غرض کہ اس غم زدہ جماعت پر چار بلاؤں کا نزول تھا' ایک بلائے قحط' دوسری مصیبت پیادہ پائی' تیسرے بلائے صحرائے جاں گداز اور چوتھے رنج فرقت عزیزاں۔

غرضیکہ یہ تمام آفات تقدیر الہی کا کرشمہ تھیں' جوان غربا پر اس طرح نازل ہوئی تھیں۔

ان آفات و مصائب نے یہاں تک طول پکڑا کہ چھ ماہ کامل بادشاہ و لشکر کے حالات دہلی میں نہ پہنچ سکے۔ تمام شہر میں یہ شور بلند ہوا کہ فیروز شاہ مع لشکر کے غائب ہو گیا۔

خان جہاں وزیر جو تدبیر و سیاست میں بے نظیر تھا اور دہلی میں سکونت پذیر تھا۔ رعایا کے سر پر موجود تھا۔ اس امیر کے خوف کی وجہ سے کسی فرد کو زیادہ مخالفت کی جرات نہ ہوتی تھی' لیکن تمام شہر ماتم کدہ بن گیا تھا اور ہر مکان میں صف ماتم بچھی ہوئی تھی۔

شہر کی خلقت بے حد حیران تھی' اس لئے کہ اس مدت میں نہ کوئی فرمان صادر ہوا اور نہ کسی شخص کا کوئی نامہ و پیام اہل شہر تک پہنچ سکا۔

تمام خلقت خدا کو یقین ہو گیا اور ہر شخص نے یہ کہنا شروع کیا کہ بادشاہ مع اپنے حشم و لشکر کے غائب ہو گیا ہے۔

غرض کہ خان جہاں کو معلوم ہوا کہ شہر کی حالت بے حد خراب ہو گئی تو اس امیر نے تمام سلطانی جاہ و حشم کو کوشک شاہی سے اپنے مکان میں منتقل کر لیا اور بیداری و ہوشیاری کی شدید تاکید کی کہ کسی فرد کو فتنہ و فساد کا خیال نہ آ سکے۔

خان مذکور ہر روز حوالی شہر میں سواری کرتا اور خلائق کو اپنے رعب و داب سے متاثر کرتا تھا۔ خان جہاں نے دیکھا کہ اس شور و شغب میں روز افزوں اضافہ ہو رہا ہے اور کسی طرح پر خلائق کو اطمینان نصیب نہیں ہوتا۔ اس امیر نے فیروز شاہ کی زبان و قلم سے ایک فرمان تحریر کیا جس میں بادشاہ و لشکر کی سلامتی کا مژدہ سنایا اور اس فرمان کو عامہ خلائق کے روبرو پڑھ کر ہر شخص کو اس کا مضمون سنایا۔ تمام خلقت اس فرمان کو سن کر مطمئن و خوش ہوئی اور ہر شخص نے کسب معاش کی تدبیر شروع کی۔

سچ ہے کہ اگر وزیر صاحب فہم و فراست نہ ہو تو فرماں روائے وقت اس قدر دور و دراز سفر کیونکر اختیار کرے اور کس طرح ممالک کو فتح کرے۔

ظاہر ہے کہ فیروز شاہ کو سندھ کی مہم میں یہ حادثہ پیش آیا اور بادشاہ چھ ماہ کامل کونجی رن میں گرفتار مصیبت رہا' ایسی حالت میں وزیر کی دانائی و فراست ہر گونہ قابل تعریف ہے جس نے بادشاہ کی عدم موجودگی میں ایسی عظیم الشان سلطنت کو برقرار رکھا۔

اگرچہ خان جہاں باوجود فہم و فراست و تدبر و سیاست میں مشہور ہونے کے اس درجہ ہردل عزیز و قابل تعظیم و تکریم تھا کہ ہر شخص اس کا بندہ احسان ہو کر اس کے حکم پر جان قربان کرنے کو تیار تھا۔ لیکن اس امیر نیک چلن اور نیک دل نے ایک لمحہ بھی طمع سلطنت سے اپنے قلب و دماغ کو آلودہ نہ کیا۔

اگر غور سے مطالعہ کیا جائے تو تاریخ عالم میں صرف دو ہی افراد اس پائے کے گزرے ہیں جنہوں نے اپنے بادشاہ کی عدم موجودگی میں انتظام سلطنت کو برقرار رکھا اور خود کسی خیال خام میں مبتلا نہ ہوئے' ایک خان جہاں وزیر سلطان فیروز' دوسرے ارسطا طالیس وزیر اسکندر یونان۔

جس زمانے میں کہ سکندر نے اول بار مشرق کی مہم کو طے کر کے مغرب کا رخ کیا اور جب تک کہ سلاطین عالم کو حلقہ بگوش نہ کر لیا' اپنی مملکت کو واپس نہ ہوا۔

اس کے علاوہ سکندر ایک سو سال اسی طرح تمام عالم میں گشت لگاتا رہا اور اس کا عاقل و دانا وزیر ارسطو اپنے مقام پر بیٹھا ہوا سلطنت کا انتظام کرتا رہا۔

سو سال کے بعد سکندر اپنے ملک کو واپس آیا اور اس کو معلوم ہوا کہ اس کی عدم موجودگی میں ارسطو نے ملک میں دو چند اضافہ کر دیا ہے۔

سلطان فیروز شاہ ٹھٹھہ روانہ ہوا اور بادشاہ انتہائی محنت و مشقت میں گرفتار ہوا۔

چھ ماہ کامل بادشاہ کی خبر نہ معلوم ہوئی اور شاہ و لشکر کے حالات سے اہل دہلی بے خبر رہے لیکن چونکہ بادشاہ خان جہاں جیسے صاحب فہم و فراست و مدبر وزیر کو دہلی میں اپنا قائم مقام بنا گیا تھا۔ جب بادشاہ ڈھائی سال کے بعد لکھنوتی و جاج نگر کے سفر سے واپس آیا تو دہلی کو دو چند آباد و معمور پایا اور پائے تخت کو ہر حال میں بہتر دیکھا۔

سبحان اللہ ایسے بادشاہ خوش کردار و وزیر نیکوکار کی کیا تعریف ہو سکتی ہے۔

ساتواں باب

شاہی لشکر کی آہ و زاری

نقل ہے کہ فیروز شاہ بے حد محنت و مشقت و نیز شدید الم و مصیبت کے ساتھ سفر کی منزلیں طے کر رہا تھا اور اس جاں گداز صحرا و ہولناک وادی میں بہ ہزار دقت و خرابی قدم اٹھاتا تھا اور رنج و تکلیف کی شدت اور کرب و بے چینی کی مصیبت نے بادشاہ و لشکر دونوں کو بے جان بنا دیا تھا۔ غرضیکہ سفر کی تکلیف و مصیبت حد سے گزر گئی اور تمام مخلوق کو جان سے ناامیدی ہو گئی۔ بادشاہ رعیت و لشکر کی ناامیدی و پریشانی ملاحظہ کر کے آب دیدہ ہوتا اور افسوس کی وجہ سے دل ہی دل میں طرح طرح کے یاس انگیز خیالات میں مبتلا ہوتا تھا۔

ہر منزل میں ہزاروں انسان و جانور تلف ہوتے تھے اور اپنی جانیں اس جنگل میں گنواتے تھے۔

بعض معتبر راویوں کا بیان ہے کہ ایک روز بادشاہ سفر کی منزلیں طے کر رہا تھا کہ ناگاہ ایک بلندی پر نظر پڑی۔ بادشاہ نے گھوڑے کی باگ موڑی اور بلندی پر چڑھ گیا اور دیکھا کہ ایک سبز درخت کے سائے میں ایک پیر مرد ضعیف کو رو حقیر و سال خوردہ و کمزور بیٹھا ہے۔

سلطان فیروز بالائے کوہ اس پیر مرد کے پاس گیا اور بادشاہی جانداروں نے ارادہ کیا اس پیر مرد کو اس کی جگہ سے ہٹائیں۔

پیر مرد کا یہ حال تھا کہ انتہائی کمزوری وجہ سے کھڑا بھی نہ ہو سکتا تھا۔

بادشاہ نے شاہی ملازمین کو منع کیا کہ پیر مرد سے مزاحمت نہ کریں اور خود درخت کے سائے میں اس مرد ضعیف کے پاس پہنچا۔

پیر مرد نے بادشاہ کی جانب رخ کیا اور کہا کہ اے بادشاہ خدا سے ڈر' کیوں اس

قدر مخلوق کو بے وجہ تلف کر رہا ہے۔ تو نے اس لشکر کو ایک ایسے مقام میں آوارہ دشت غربت کیا ہے کہ تمام خلقت خدا قطعاً" بے دست و پا ہو کر مجبور و لاچار ہو گئی ہے۔

بادشاہ نے سوال کیا کہ آیا تمہارے دل میں کوئی تمنا ہے؟

پیر مرد نے جواب دیا کہ مجھ پر بے شمار فاقے گزر رہے ہیں' جس کی وجہ سے میں شدید گرسنہ ہوں۔

بادشاہ نے حکم دیا کہ فقیر کو دو تنکے زر عطا کئے جائیں۔

شاہی حکم کی تعمیل کی گئی اور فقیر بادشاہ کی جانب دیکھ کر مسکرایا اور اپنی کمر سے ہمیانی کھول کر بادشاہ کو دس تنکے زر دکھائے اور کہا کہ اے بادشاہ میں غذا کا خواستگار ہوں نہ کہ زر کا۔

بادشاہ نے فرمایا کہ آج ہمارے لنگر خانے و باورچی خانے میں کوئی کھانے کی شئے موجود نہیں ہے اور شاہزادہ فتح خاں کے لئے صرف ایک سیر کھچڑی بشیرا یعنی عماد الملک کے خیمے سے لائی گئی ہے۔

بادشاہ نے یہ کہا اور آگے روانہ ہوا' اور اسی وقت اپنے دل میں عہد کیا کہ اگر مہم سندھ خدا کے فضل و کرم سے سر ہو جائے گی تو بادشاہ بار دگر سفر نہ کرے گا۔

غرض کہ بادشاہ اسی حالت تکلیف و مصیبت میں چند منزل اور آگے بڑھا اور تمام لشکر کی حالت بد سے بدتر ہو گئی۔ فوج کا ہر شخص جان سے بیزار ہو گیا اور پانی کے قحط نے تمام خلقت خدا کو جاں بلب کر دیا۔

ہر شخص کو زندگی سے مایوسی ہو گئی اور یہ یقین کر کے کہ بغیر پانی کے ایک لمحہ بھی زندگی دشوار ہے۔ ہر شخص اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھا۔

جب یہ عالم ہوا کہ تمام خلائق اس بے آب مقام پر پہنچ کر اپنی زندگی سے مایوس ہو گئی اور ہر شخص کو یقین ہو گیا کہ تمام اشخاص یکبارگی اس جنگل میں ہلاک ہو جائیں گے۔

فیروز شاہ کو بھی اپنی زندگی سے مایوسی ہو گئی اور ہر لحظہ غم و فکر میں غرق رہنے لگا۔

بادشاہ ہر وقت دست دعا بلند کرتا اور بارگاہ الٰہی سے رحم و کرم کی التجا کرتا تھا اور زبان حال سے کہتا کہ "اے خدا دستگیر درماندگی تیری ذات ہے، مجھ کو اور میرے تمام رفقاء کو اس مصیبت و الم سے نجات دے۔"

تفاسیر و نیز دیگر معتبر کتب میں مرقوم ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو بھی بے آب و گیاہ جنگل میں آوارہ وطنی کی مصیبت سے سابقہ پڑا تھا، اسی طرح فیروز شاہ کو بھی سندھ کی اہم مہم کے اختیار کرنے میں اس مصیبت کا سامنا کرنا پڑا اور پانی کی تکلیف اس درجہ بڑھی کہ بادشاہ کو زندگی سے مایوسی ہو گئی اور اس کے رفقاء نے حیات کے عالم ہی میں اپنے کو مردہ تصور کر لیا۔

مختصر یہ کہ حضرت شاہ کو ایک شب الہام ہوا اور بادشاہ نے محل خلوت میں سر بسجدہ ہو کر بارگاہ الٰہی میں مناجات شروع کی اور آہ و زاری کے ساتھ خدا سے دعا کرنے لگا کہ "پروردگار اس شخص کے قدم کی برکت سے جو اس لشکر میں موجود اور صاحب ولایت کا ہمسر ہے، اپنے باران رحمت سے بندگان گنہگار کو سیراب فرما اور اس جاں گداز جنگل سے آزادی نجات عطا فرما۔

بادشاہ کے دعا کرتے ہی اسی وقت آسمان پر ابر چھا گیا اور ہر چہار جانب شور بلند ہوا۔

خدا کے رحم و کرم سے شدید بارش ہونے لگی اور ہر چہار طرف پانی کی ندیاں جاری ہو گئیں۔

تمام لشکر نے خود بھی پانی پیا اور پانی جمع کر لیا اور ہر شخص بے آبی کی تکلیف سے نجات پا کر خوش و خرم ہو گیا۔

غرض کہ اس روز صحرائے جاں گداز سے نکلنے کا راستہ بھی معلوم ہو گیا اور بادشاہ کی دعا کی برکت سے ہر شخص کو آوارہ وطنی کی مصیبت سے نجات حاصل ہوئی۔

سبحان اللہ یہ امر محض کرم الٰہی تھا جو ہر وقت اپنے درماندہ بندوں کی دستگیری فرماتا ہے۔

حضرت خواجہ فریدالدین عطار رحمتہ اللہ علیہ نے تذکرۃ الاولیاء میں حضرت ذوالنونؒ مصری کے حالات میں تحریر فرمایا ہے کہ ایک مرتبہ مصر میں بارش نہیں ہوئی

اور اہل شہر حضرت ذوالنون مصری کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ حضرت خواجہ بارش کے لئے دعا فرمائیں۔

جناب ممدوح منبر پر تشریف لے گئے اور دعا کی کہ پروردگار عالم جس شخص کے انوار ریاضت سے یہ شہر روشن و درخشاں ہے' اس کے قدم کی برکت سے باران رحمت نازل فرما۔

حضرت شیخ کے دعا فرماتے ہی نزول باراں ہوا اور تمام شہر سیراب ہو گیا۔

اسی طرح بادشاہ دین طلب نے مثل مشائخ کرام کے خدا کی بارگاہ میں دعا کی اور اسی وقت دھواں دھار بارش ہونے لگی اور تمام خلقت خدا سیراب ہو گئی۔

غرض کہ فیروز شاہ نے خدا کے فضل و کرم سے اس جنگل سے نجات پائی اور خدا کی بارگاہ میں شکر ادا کیا۔ بادشاہ نے اسی وقت خان جہاں کے نام فرمان روانہ کیا اور اپنی و نیز تمام لشکر و فوج کی سلامتی سے اہل دہلی کو آگاہ کیا۔

بادشاہ کا فرمان دہلی پہنچا اور خان جہاں بے تابانہ قاصد کے قریب آیا اور شہر میں ہر مکان میں خوشی کا دور دورہ ہوا۔

اہل شہر نے طبل شادی بجائے اور ہر گھر میں دن عید و رات شب برات کا سماں نظر آیا۔

ہر شریف و کم رتبہ' غرضیکہ ہر خاص و عام عیش و مسرت کا متوالا بنا اور تمام بلاد و ممالک میں شور مسرت بلند ہوا۔

آٹھواں باب

فیروز شاہ کا گجرات پہنچنا

نقل ہے کہ سلطان فیروز شاہ مع تمام خلائق و لشکر کے اس صحرا سے صحیح و سالم نجات پا کر سفر کی منزلیں طے کرتا ہوا گجرات پہنچا۔

اس زمانے میں ملک الشرق نظام الملک امیر حسین بن امیر مبران مستوفی الممالک علیہ الرحمتہ گجرات کا حاکم تھا۔

یہ امیر ملک کے انتظام اور اقطاع کی حفاظت میں بے انتہا سعی و کوشش کرتا تھا۔

بادشاہ نے گجرات پہنچ کر نظام الملک پر عتاب کیا اور شدید ترین باز پرس کی۔

فیروز شاہ کے عتاب کا منشاء یہ تھا کہ اگر نظام الملک کو بادشاہی لشکر کی کچھ بھی فکر ہوتی تو یہ امیر گجرات سے غلہ روانہ کرتا رہتا اور خلقت خدا اس طرح گرسنہ و پریشان و تلف نہ ہوتی۔

بادشاہ نے نظام الملک کو حکومت گجرات سے معزول فرما کر اس کی جاگیر ضبط کی۔

غرض کہ فیروز شاہ نے گجرات میں قیام کر کے لشکر کو تازہ دم کیا۔ اور غیر وجیہ دار لشکر کو شش گونہ رقم عطا فرمائی جس کی وجہ سے یہ گروہ اس قابل ہو گیا کہ گھوڑے خرید کر سواروں میں داخل ہو جائے۔

اس موقع پر عماد الملک نے جو بارگاہ سلطنت کا مستوفی تھا' بادشاہ سے عرض کیا کہ غیر وجہدار گروہ بادشاہ کی شاہانہ نوازش سے سواروں میں داخل ہو گیا لیکن وجہدار جماعت بیحد مضطر و پریشان ہے اس لئے کہ ان کے مواضع حوالی دہلی میں واقع ہیں اور اس گروہ کا تنگ دستی سے برا حال ہے۔

اس گروہ کے بے شمار افراد اس ملک میں آ گئے ہیں' ان کی آمدنی اور تنخواہ دہلی سے کوئی شخص ان کو پہنچائے' اس لئے ان غریبوں کا برا حال ہے اور یہ گروہ اپنی بے

نوائی کی وجہ سے حد سے زیادہ پریشان ہے۔ فیروز شاہ نے جواب میں فرمایا کہ مجھ کو معلوم ہے کہ وجہدار گروہ پریشانی و تنگ دستی کی وجہ سے پیادہ ہو گیا ہے' لیکن ان اشخاص نے اس مہم میں ہماری موافقت کی ہے اور یہ بھی صحیح ہے کہ ان کے مواضع بہت دور واقع ہیں۔ جس کی وجہ سے یہ بے حد پریشان ہیں۔

ظاہر ہے کہ جو قدرے قلیل غلہ پیدا ہوتا ہے وہ ان کے اہل و عیال کے صرف میں آتا ہے اور ان غریبوں کی حالت بد سے بدتر ہو گئی ہے۔

بادشاہ نے حکم دیا کہ وجہدار گروہ کو خزانہ شاہی سے روپیہ قرض دیا جائے اور شاہی حکم کی بنا پر بعض اشخاص کو پانچ سو اور بعض کو سات سو اور بعض کو ایک ہزار تنکے بطور قرض دیئے گئے۔ غرض کہ وجہدار گروہ بھی بادشاہ کی عنایت و نوازش سے رقم قرض پاکر مطمئن ہوا اور سواروں میں داخل ہو گیا۔

بادشاہ نے حکم دیا کہ خان جہاں کے نام اس مضمون کا فرمان جاری کیا جائے کہ وجہدار گروہ کے مقطعہ جات سے کسی قسم کا تعرض نہ کیا جائے اور جب تک کہ شاہی سواری دہلی واپس نہ ہو' ان سے نہ باز پرس کی جائے اور نہ ان کو کسی قسم کی تکلیف پہنچائی جائے تاکہ وجہدار گروہوں کے عیال اطمینان و فراغت کے ساتھ زندگی بسر کریں۔

سبحان اللہ سلطان فیروز شاہ خدا کی توفیق سے تمام مال گجرات کو جو دو کروڑ محصول تھا' کارخانہ جات شاہی کی درستی و حشم کی پرورش میں صرف کر دیا۔

اس صرف کا اصل مقصد یہ تھا کہ بادشاہ دوبارہ سندھ کا سفر کرے۔

غرض کہ سلطان فیروز شاہ نے سندھ کے سفر کا ارادہ کیا اور خان جہاں کے نام اس مضمون کا فرمان روانہ کیا کہ مابدولت و اقبال اپنے بحری و بری لشکر کے ہمراہ سندھ روانہ ہوتے ہیں۔ بادشاہ نے اس فرمان و نیز توقیعات میں جاں نثار وزیر کو برادرم کے خطاب سے یاد فرمایا اور یہ تحریر فرمایا کہ برادرم خان جہاں کو چاہئے کہ بے انتہا ساز و سامان و بے شمار جاہ و حشم سندھ کی جانب روانہ فرمائیں۔

نواں باب

خان جہاں کا ساز و سامان روانہ کرنا

سلطان فیروز شاہ نے خدا کی عنایت سے سندھ کا رخ کیا اور خان جہاں کے نام فرمان روانہ کیا۔

بادشاہ نے اس فرمان میں تمام اسباب لشکر کشی طلب کیا اور اس وزیر باتدبیر نے سامان روانہ کرنے میں بے حد سعی و کوشش کی۔

فیروز شاہ نے تمام عمال درگاہ کو شدید تاکید کی کہ ہر کارخانے کا مال و اسباب بکثرت موجود رکھیں۔

شاہی حکم کے مطابق ہر کارخانے کے اسباب کی تکمیل کی گئی اور ہر شئے ایسی کثرت سے جمع ہو گئی کہ اس کی تفصیل احاطہ تحریر سے باہر ہے۔

صرف اسلحہ کی قیمت مبلغ سات لاکھ تنگہ قرار پائی تھی اور اسی پر دوسرے کارخانہ جات کے ساز و سامان کو قیاس کرنا چاہیئے۔

ہر اسباب ایک روز میں مرتب ہو جاتا اور خان جہاں اس کو دوسرے روز روانہ کر دیتا تھا اور اسی طرح روزانہ اسباب روانہ کیا جاتا تھا۔

غرضیکہ اس قدر اسباب بارگاہ شاہی میں جمع ہو گیا کہ بار کش اس کو اٹھا نہ سکتے تھے۔

مختصر یہ کہ خان جہاں نے بادشاہ کے حضور میں عریضہ روانہ کیا اور اس میں لکھا کہ چونکہ حضرت شاہ نے بار اول سندھ کی مہم کو اسی لئے ملتوی فرمایا تھا اور وہاں سے محض اس خیال سے واپس ہوئے تھے کہ لشکر کو راحت و آرام نصیب ہو' اور اب بار دگر حملہ فرما رہے ہیں اس لئے امید ہے کہ ملک جلد سے جلد فتح ہو جائے گا۔

دبیر ملک نے بادشاہ کے حضور میں عرض داشت پڑھی اور بادشاہ نے فرمایا ہمارا

وزیر جس قدر صاحب فہم و فراست ہے' اس کی قدر کچھ ہمیں کو معلوم ہے۔
غرض کہ فیروز شاہ جو دینداری میں کامل تھا' نیک ساعت میں خدا کی امداد و عنایت سے سندھ روانہ ہوا۔
بادشاہ نے سرا پردہ خاص نصب کیا اور تمام عربی و عجمی لشکر و نیز تمام خدم و حشم بے حد خوشی و مسرت کے ساتھ بادشاہ کے ہمرکاب ہوا۔
اس درمیان میں بہرام خاں داماد حسن خاں کانگو کی عرضداشت بادشاہ کے حضور میں پہنچی۔
بہرام خاں اس زمانے میں دولت آباد کا حاکم تھا اور حسن کانگو کے فرزند اور بہرام خاں کے درمیان مخالفت پیدا ہوئی اور بہرام خاں فیروز شاہی بارگاہ میں پناہ گزیں ہوا۔
بہرام خاں نے اس معروضے میں یہ التجا کی تھی کہ اگر بادشاہ اپنے کرم سے دولت آباد تشریف لائیں تو یہ نمک خوار نہایت صدق و اخلاص کے ساتھ خدمت کرے گا اور خدا کی ذات سے امید ہے کہ حضرت شاہ اپنے قدیم ملک پر قابض ہو جائیں گے۔
فیروز شاہ نے بہرام خاں کو جواب دیا کہ میں راز پنہاں سے تمہیں آگاہ کرتا ہوں' تم کو معلوم ہو کہ مجھ کو سندھ کی مہم درپیش ہے اور میں نے عہد کیا ہے کہ جب تک سندھ پر لشکر کشی کر کے اس ملک کو فتح نہ کر لوں گا اور ملک اور اہل ملک کو زیر و زبر نہ کروں گا' کسی دوسری طرف رخ نہ کروں گا۔
میں نے سندھ کو فتح اور وہاں کی سرکش رعایا کو تنبیہہ کرنے کا مصمم ارادہ کر لیا ہے اور جب تک کہ میں اس مہم کو سر نہ کر لوں گا' کسی دوسری سمت رخ نہ کروں گا۔

انشاء اللہ تعالیٰ ٹھٹھہ کو فتح کرنے کے بعد میں دولت آباد ضرور آ جاؤں گا۔
غرض کہ ٹھٹھہ کی مہم بادشاہ کے خیال میں ایسی اہم تھی کہ اس نے دولت آباد کا خیال ترک کر دیا اور ٹھٹھہ روانہ ہوا۔
فیروز شاہ نے پیشتر تو ارادہ کیا کہ ملک نائب کو گجرات کا حاکم مقرر کرے' جس کے لئے خلعت و دیگر سامان انعام موجود کر لئے گئے تھے' لیکن چونکہ بادشاہ کوئی کام بغیر مصحف کی فال دیکھے نہ کرتا تھا فیروز شاہ نے قرآن سے فال نکالی اور یہ فال ملک نائب

کے لئے راست نہ آئی بلکہ ظفر خاں کے نام نکلی۔

ظفر خاں دفعتہً شاہی حضور میں طلب کیا گیا اور اس کو خلعت و حکومت گجرات عطا ہوئی۔

سبحان اللہ ظاہر ہے کہ جس طرح ہر کام میں فیروز شاہ بارگاہ الٰہی میں التجا کرتا تھا' شاید دوسرے سلاطین کو میسر نہ ہو۔

بادشاہ کی یہ روش دیگر سلاطین بابرکات و مشائخ طریقت کے اعمال صالحہ کے مطابق کہی جا سکتی ہے' جو ہر حال میں خدا کی بارگاہ میں التجا پیش کرتے ہیں۔

غرضیکہ بادشاہ ظفر خاں کو اقطاع گجرات عنایت فرما کر اپنے جرار لشکر کے ہمراہ گجرات سے سندھ روانہ ہوا۔

دسواں باب

ٹھٹھہ پر دوسرا حملہ

سلطان فیروز شاہ خدا کی حمایت و توفیق سے ٹھٹھہ روانہ ہوا' اور بادشاہ نے تمام لشکر و خدم کو امیدوار نوازش بنایا۔

تمام خلقت خدا بادشاہ کا شکر بجا لائی' لیکن چونکہ پہلے سفر میں خلقت نے بے شمار تکالیف برداشت کی تھیں' اس لئے اکثر اشخاص بے حد ساز و سامان لے کر اپنے مکان روانہ ہو گئے۔

بادشاہ کو اس واقعے کی خبر ہوئی اور اس نے دریافت کیا کہ ان اشخاص کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے۔

اہل دربار نے عرض کیا کہ راہ کی تمام منزلوں میں چوکیاں نصب کی جائیں تاکہ مخلوق کو فرار ہونے سے باز رکھیں اور جو شخص راہ فرار اختیار کرے اس سے باز پرس کریں۔

فیروز شاہ نے اہل دربار کو جواب دیا کہ بے چارے لشکر و حشم نے اول بار اس قدر محنت و مشقت اختیار کی ہے اور غلے کی گرانی کی وجہ سے اپنی زندگی سے بیزار ہو چکے ہیں' اس لئے اس مرتبہ فکر و غم کی وجہ سے واپس ہو رہے ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ قدیم رسم ہے کہ لشکر کشی میں بعض اشخاص خود ملازم ہوتے ہیں اور بعض کا کسی ملازم سے قرابت و محبت کا تعلق ہوتا ہے اور بعض کسی اور مصلحت سے فوج میں داخل ہو جاتے ہیں' ایسی حالت میں اگر چوکیاں نصب کی جائیں گی اور تاکیدی احکام نافذ ہوں گے تو جو اشخاص کہ ملازم ہیں وہ واپسی سے باز رہیں گے' اور جو افراد کہ دراصل ملازم نہیں ہیں وہ بھی شاہی پہرے کے خوف سے واپس نہ ہو سکیں گے اور اس طرح ان غریبوں کے لئے ایک بیجا قید ہو جائے گی اور ان پر ظلم ہو گا جن

کی وجہ سے یہ غمناک و پریشان ہوں گے۔ اگر اللہ تعالٰی نے ہمارے لئے ٹھٹھہ کی فتح مقدر فرمائی ہے تو ان کے علیحدہ ہو جانے سے نقصان نہ ہو گا اور اگر خدا کو اس مہم کا سر ہونا منظور نہیں ہے تو ان کی گرفت و قید سے کیا فائدہ ہو گا۔

اس موقع پر بادشاہ دیندار نے فرمایا کہ خان جہاں کے نام ایک فرمان اس مضمون کا روانہ کیا جائے کہ جو اشخاص یہاں سے فرار ہو کر دہلی پہنچتے ہیں ان کی حقیقت حال کی تفتیش کی جائے۔

ان مجرمین میں جو اشخاص کہ ملازم شاہی اور انہوں نے خزانہ شاہی سے مال حاصل کیا ہے تو ان کو صرف سزائے معنوی دی جائے نہ کہ سزائے خسروانی۔

واضح ہو کہ امور مملکت و آئین جہاں داری میں سزائے خسروانی سے مراد قتل و جلا وطن و دیگر شدید سزائیں مراد ہیں اور معنوی باز پرس سے مراد یہ ہے کہ ایسے اشخاص کو ذلیل کر کے تیر ملامت کا نشانہ بنایا جائے۔

سبحان اللہ یہ امر قطعاً" سنت نبویؐ کے موافق ہے۔ چنانچہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم جہاد کے لئے دور تشریف لے گئے۔ بعض یاران رسولؐ کسی مصلحت کی وجہ سے اپنے مکانوں میں مقیم رہے۔ حضرت نے یاران باقی ماندہ کا دو تین روز انتظار فرمایا اور اس کے بعد روانہ ہوئے۔

راہ میں اہل بحد اس درجہ حائل ہوئے کہ بچھڑے ہوئے اصحاب حضرتؐ کے حضور میں نہ حاضر ہو سکے اور ضرورۃ مکانوں میں مقیم رہے۔

اس مہم میں سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کو بے حد تکلیف برداشت کرنی پڑی۔

سرور عالمؐ اس مہم سے واپس تشریف لائے اور یاران باقی ماندہ شرمندہ حضرت کے حضور میں حاضر ہوئے۔

سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے حقیقت واقعہ دریافت فرمائی اور ان صاحبوں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ہم کو مال و عیال نے حضرت کی ہمراہی سے باز رکھا۔

پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صاحبوں کا عذر قبول نہ فرمایا اور ان کی جانب

سے رو گرداں ہو کر ان کو سزائے معنوی سے معتوب فرمایا۔

ان صاحبوں کے سروں سے دستار اتار لی گئی اور ان کو ستون مسجد سے باندھ کر تادیب کی گئی اور جس طرح کہ معلم خرد سال بچوں کو سزا دیتا ہے اس طرح ان کو شدید سزا دی گئی۔

یہ شرمسار گروہ اپنا تمام مال حضرتؐ کے حضور میں لایا اور عرض کیا کہ یارسول اللہؐ چونکہ اس مال کی شامت اعمال سے ہم حضرتؐ کی ہمراہی سے محروم رہے اور حضورؐ ہم سے ناراض ہو گئے' اس لئے ہم اس مال کو اپنے پاس نہیں رکھنا چاہتے یہ مال حاضر ہے حضرت اس کو غرباء میں تقسیم فرما دیں اور ہم اس دنیاوی مال سے کنارہ کش ہوتے ہیں اور بصد ادب عرض کرتے ہیں کہ حضرتؐ یا مال ہم سے قبول فرمائیں اور غرباء کو تقسیم فرما دیں اور ہمارا قصور معاف فرما کر ہم سے راضی و خوش ہو جائیں۔

باوجودیکہ ان اصحاب نے یہ تقریر کی اور اس طرح منت و زاری کی لیکن حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا عذر قبول نہ فرمایا اور یہ اصحاب دل شکستہ دور تر مقام پر بیٹھے۔

ان اصحاب کی ندامت بارگاہ الٰہی میں قبول ہوئی اور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہوئی کہ ان کے مال کو بطور صدقہ قبول کرو تاکہ یہ گروہ گناہ سے طاہر اور پاک ہو جائے۔

اس آیت کے نزول کے بعد سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس گروہ کا قصور معاف فرمایا اور ان کا مال بطور صدقہ درویشوں کو عطا کیا۔

چونکہ اللہ تعالیٰ نے فیروز شاہ کو تمام افعال حسنہ سے آراستہ فرمایا تھا اس لئے بادشاہ جس فعل کا ارتکاب کرتا اس میں خوبی و محاسن موجود ہوتے تھے۔

غرض کہ بادشاہ کا فرمان' خان جہاں کے پاس پہنچا اور اس صاحب تدبر و سیاست وزیر نے اس امر کی تلاش و جستجو شروع کی اور جو شخص لشکر سے واپس ہوتا سرکاری پیادے اس کو قانونی مجرم کی طرح گرفتار کرتے تھے اور اس کی حقیقت حال سے دیوان کو آگاہ کرتے تھے۔

اگر یہ شخص ملازم سرکار ہوتا تو اس کو سزائے معنوی دی جاتی تھی' چنانچہ بعض

اعیان و اکابر شہر کو بھی اسی قسم کی تنبیہہ کی گئی۔

یہ امراء باری باری بازار گشت کرائے گئے تاکہ خرد سال و جوان و پیران کو دیکھ کر اس امر کا اندازہ کرلیں کہ ان اشخاص سے بادشاہ ناخوش ہے۔

غرض کہ فیروز شاہ نے ایسے افراد کو محض تدارک معنوی کا ملزم قرار دیا اور ان کی وجہ معاش و جاگیر و مواضع کو قطعاً" کسی قسم کی مضرت نہ پہنچائی۔

اس کی اصل وجہ کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نوازش محض بادشاہ کے خلق نیک و بہترین صفات کا ثمرہ تھی ورنہ ہر شخص خیال کر سکتا ہے کہ ایسے گنہگار گروہ کو کوئی فرماں روائے صاحب قوت و اقتدار مصلحت ملک پر لحاظ کر کے معاف نہیں کر سکتا۔

گیارہواں باب

فیروز شاہ کا ٹھٹھہ پہنچنا

نقل ہے کہ سلطان فیروز شاہ سفر کی منزلیں طے کرتا ہوا ٹھٹھہ جا رہا تھا اور سفر کے تمام مراحل آسانی کے ساتھ گزر رہے تھے۔

سفر کے آغاز میں حضرت شیخ الاسلام شیخ صدرالدین بنسبہ حضرت شیخ الاسلام شیخ بہاؤ الدین ذکریا ملتانی رحمتہ اللہ علیہ نے بادشاہ سے فرمایا کہ یہ دعاگو حضرت شاہ سے کچھ کہنا چاہتا ہے۔

فیروز شاہ حضرت شیخ کی جانب متوجہ ہوا اور ممدوح نے فرمایا کہ بادشاہ نے بار اول ٹھٹھہ پر حملہ کیا اور دہلی سے ٹھٹھہ روانہ ہوا۔

بادشاہ نے راہ میں اجودھن پہنچ کر حضرت شیخ فریدالحق رحمتہ اللہ علیہ کی زیارت کی لیکن حضرت شیخ الاسلام بہاء الدین ذکریا ملتانی رحمتہ اللہ علیہ کے آستانے پر حاضر نہیں ہوئے اور ظاہر ہے کہ اس زمانے تک اہل بصیرت نے ان دونوں خانوادوں میں کسی قسم کی تفریق نہیں پیدا کی۔

اس مرتبہ حضرت شاہ نے یہ نذر فرمائیں کہ ٹھٹھہ کے فتح ہونے کے بعد ملتان حاضر ہو کر مشائخ ملتان کے آستانوں پر حاضری دیں گے۔

فیروز شاہ نے حضرت شیخ کی تقریر سن کر فرمایا کہ یہ خطرہ میری نیت میں بارہا پیدا ہوا ہے۔

بادشاہ نے بے حد عقیدت کے ساتھ ارشاد فرمایا کہ انشاء اللہ تعالیٰ اس مرتبہ یہ ارادہ ضرور کروں گا اور خدا کی مرضی و مشیت کے مطابق عمل کروں گا۔

مختصر یہ کہ اس مرتبہ طغیانی کم تھی اور بادشاہ نے ٹھٹھہ میں نزول فرمایا۔

اہل شہر بادشاہ کی آمد سے قطعاً" بے غم تھے اور اپنے مواضع و قصبات و قریات

میں زراعت میں مشغول تھے۔ پہلی مرتبہ بادشاہ بے نیل و مرام ٹھٹھہ سے واپس ہوا اور اہل شہر نے اس امر کو حجت الٰہی قرار دے کر یہ کہنا شروع کیا تھا کہ سلطان فیروز شاہ نے ہم پر حملہ کیا' لیکن تقدیر الٰہی نے معاملہ برعکس کر دیا اور فیروز شاہ نے خود ہمارے لئے جان دی اور ہمارے مقابلے سے فرار ہوا۔

غرض کہ بادشاہ کی آمد کی خبر نزدیک و دور مشہور ہوئی اور اہل سندھ کو معلوم ہوا کہ شاہ ہند جرار فوج کے ہمراہ ان کے مقابلے کو آیا ہے۔

فیروز شاہ نے خدا کے فضل و کرم سے بے حد مسرت و مستعدی کے ساتھ اس مرتبہ گجرات سے سفر کیا تھا اور جلد سے جلد کوچ متواتر کرتا ہوا سندھ پہنچا تھا۔

اہل سندھ فیروز شاہ کی آمد اور اس کے دبدبے سے بے حد خوف زدہ ہوئے تھے اور اب سندھ کی ساحلی آبادی کو خراب اور دریائے سندھ کے پل اور گھاٹ کو مسمار کر کے حصار گلی میں پناہ گزیں ہوئے تھے۔

فیروز شاہ اپنے لشکر کے ہمراہ آبادی میں پہنچا اور معلوم ہوا کہ تمام باشندگان سندھ نے زراعت میں سعی بلیغ کی ہے اور ان کی زراعت کا غلہ پختہ ہو چکا ہے۔

بادشاہ کو معلوم ہوا کہ اہل سندھ دریائے سندھ کے ساحل سے دور ہٹ گئے ہیں' اس لئے ہندی لشکر نے دریا کے کنارے خیمے نصب کئے اور خندق و کنگرہ مرتب و تیار کر کے بے حد راحت و آرام سے ساحل پر مقیم ہوئے۔

چونکہ غلہ تو ہنوز مراد کو نہ پہنچا تھا' اس لئے غلے کا نرخ آٹھ یا دس جیتل فی پنج سیر تھا۔

اسی درمیان میں نیا غلہ تیار ہو گیا اور اجناس کا نرخ بے حد ارزاں ہو گیا۔

غرض کہ خدا کے فضل و کرم سے خلائق لشکر ہر چہار جانب نہایت اطمینان سے گشت کرتی تھی اور اہل سندھ کے قریات و قصبات سے غلہ لے کر جمع کرتی تھی۔

دریائے سندھ کے ساحل پر بے شمار قریے آباد تھے اور بعض قریوں کے باشندے جو دریا کو عبور نہ کر سکتے تھے شاہی لشکر کے ہاتھ میں گرفتار ہوئے۔

یہ خبر بادشاہ کو معلوم ہوئی اور فیروز شاہ نے حکم دیا کہ درگاہ شاہی کے نقیب و چاؤش لشکر میں منادی کر دیں کہ چونکہ یہ چند قیدی مسلمان ہیں' ان کو غلام و کنیز بنانا

اور ان کی گردنوں میں خدمت کا جوا ڈالنا زیبا نہیں ہے۔ جو شخص احکام سلطانی کے خلاف کرے گا وہ گنہگار ہو گا۔

بادشاہ کا حکم تھا کہ جو شخص ان اسیروں کو گرفتار کرے ان کو اپنی حفاظت و نگہبانی میں نہ رکھے۔

غرض کہ بادشاہ نے حکم دیا کہ یہ اسیر دیوان شاہی میں داخل کئے جائیں' اور اس طرح تقریباً چار ہزار سندھی دیوان شاہی میں جمع ہو گئے۔

بادشاہ نے حکم دیا کہ ان قیدیوں کو عمدہ مقام پر رکھا جائے اور ہر فرد کو تین سیر غلہ روزانہ دیوان وزارت سے عطا کیا جائے۔

اس زمانے میں منگہ پانچ تنگہ فی من اور جوار چار تنکے فی من تھی' اس لئے شاہی حکم کے مطابق ان قیدیوں کو منگہ دی جانے لگی۔

حقیقت ہے کہ جو سلوک ان قیدیوں کے ساتھ اس حلیم و کریم بادشاہ یعنی سلطان فیروز شاہ نے کیا' اس کی نظیر تاریخ میں دستیاب ہونی محال ہے۔

بارہواں باب

اہل سندھ سے جنگ

نقل ہے کہ سلطان فیروز شاہ نے دریائے سندھ کے ساحل پر قیام کیا' اہل سندھ کا ایک بہت بڑا گروہ گھاٹ کو چھوڑ کر شوخ چشمی کرتا تھا۔ فیروز شاہ نے بے حد غور و فکر کے بعد یہ طے کیا کہ عماد الملک و ظفر خاں کو حکم دیا جائے کہ یہ اشخاص دریائے سندھ کو عبور کر کے اہل سندھ کو تباہ و پامال کریں۔

اہل سندھ کا ایک گروہ بے حد قوت و ساز و سامان کے ہمراہ ستر کوس تک راہ میں حائل تھا۔

یہ گروہ ہروقت ہوشیار اور چوکنا رہتا تھا اور اہل ہند دریا کو عبور نہ کر سکتے تھے۔

بے حد مشورہ و غور کے بعد طے پایا کہ عماد الملک اور ظفر خاں بے شمار لشکر کے ہمراہ پیچھے واپس ہوں اور دہلی کا رخ کریں اور کشتیاں اپنے ساتھ واپس لے آئیں۔

ساحل دریا کے قریب ایک سو تیں کوس زمین طے کر کے بھکر کے نیچے دریائے سندھ کو عبور کریں اور اسی قدر مسافت زمین طے کر کے ملک سندھ میں داخل ہوں اور حریف سے معرکہ آرائی کریں۔

غرض کہ اس مشورے پر عمل کیا گیا اور عمادالملک اور ظفر خاں نے بے پایاں فوج و لشکر کے ہمراہ ایک سو تیں کوس زمین طے کی اور سندھ میں داخل ہوئے۔

اہل سندھ بھی بے شمار سوار اور پیادوں کے ہمراہ حصار سے باہر نکلے۔

طرفین میں ایسی شدید جنگ ہوئی کہ احاطہ تحریر سے باہر ہے۔

سلطان فیروز شاہ دوسری جانب مقیم تھا اور اگرچہ اس مقام سے ٹھٹھہ کا قلعہ نظر آتا تھا' لیکن چونکہ دریا کا پاٹ بہت بڑا تھا جس کی وجہ سے دوسرا ساحل نظر نہ آتا تھا' اس لئے لشکر شاہی کی معرکہ آرائی سے بادشاہ قطعا" بے خبر رہا۔ صرف سواروں کے

گھوڑے دور سے نظر آتے تھے۔

لیکن سلطان فیروز شاہ کی آنکھیں آسمان سے لگی ہوئی تھیں اور بادشاہ ہر لحظہ لطیفہ غیبی کا امیدوار تھا۔

غرض کہ ظلمت شب پھیلی اور فیروز شاہ نے الہام الٰہی سے مستفید ہو کر ایک بہی خواہ ملازم کو حکم دیا کہ ایک کشتی پر سوار ہو کر دریائے سندھ کو عبور کرے۔

بادشاہ نے اس ملازم کو ہدایت کی کہ عمادالملک کو پیغام دے کہ اے بشیرا اب واپس ہو اور بارگاہ شاہی کا رخ کر' اس لئے کہ طرفین سے بے گناہ مسلمانوں کا خون بیکار ضائع ہو رہا ہے۔

ان امیروں سے تاکید کر کہ جس راہ سے گئے تھے اسی راہ سے واپس ہوں۔

یہ ملازم حکم شاہی بجا لایا اور عمادالملک و ظفر خاں کو بادشاہ کا پیغام پہنچایا۔

یہ امیر واپس ہوئے۔ جس طرح کہ ایک سو تیں کوس راہ طے کر کے گھاٹ کے ذریعے سے ٹھٹھہ واپس ہوئے تھے' اسی طرح ایک سو تیں کوس زمین طے کر کے نشیبی راہ سے واپس ہو کر بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہو گئے۔

فیروز شاہ نے ان امیروں سے فرمایا کہ یہ ایک مشت اہل سندھ مجھ سے فرار ہو کر کہاں جائیں گے' اگر یہ افراد سوراخ مور میں بھی پناہ لیں گے تو بھی لشکر سلطانی ان کے سر پر پہنچ جائے گا۔

میرا ارادہ یہ ہے کہ اس ملک میں ایک عالیشان شہر آباد کروں اور یہاں قیام کر کے مشیت الٰہی کا منتظر رہوں۔

تیرہواں باب

عمادالملک کا لشکر کے لئے دہلی جانا

سلطان فیروز شاہ نے دریائے سندھ کے ساحل پر چند روز قیام کیا اور ہر شخص اپنے کاروبار میں مشغول رہا۔

سلطان فیروز شاہ نے محفل خلوت میں اپنے مشیران بارگاہ سے ارشاد کیا کہ اس مہم کے بارے میں مشورہ کرنا چاہئے۔

بالاخر یہ رائے قرار پائی کہ عمادالملک دہلی روانہ ہو اور جس قدر لشکر و فوج دارالملک میں موجود ہے اس کو اور نیز تمام اقطاع و پرگنہ جات کی فوج اپنے ہمراہ ٹھٹھہ لے آئے۔

بادشاہ نے چند روز کے بعد عمادالملک کو رخصت کر دیا اور اس سے فرمایا کہ بشیرا میری نصیحت یہ ہے کہ تو خان جہاں سے لشکر جمع کرنے کے لئے نہ کہنا۔

یہ ظاہر ہے کہ خان جہاں ایسا مدبر و باوفا امیر ہے کہ وہ خود میرے فرمان کی تعمیل میں ایک لحہ غفلت نہ کرے گا۔ تیری خدمت صرف یہی ہے کہ تو اپنے کو اس تک پہنچا دے۔

میں تجھ کو ایک مصلحت کی بناء پر روانہ کر رہا ہوں ورنہ خان جہاں میرا فرمان پہنچتے ہی خود تمام لشکر و حشم کو اس جانب روانہ کر دیتا۔

مختصر یہ کہ عمادالملک ٹھٹھہ سے دہلی روانہ ہوا اور منزل بمنزل سفر کرتا ہوا دہلی کے نواح میں پہنچا۔ خان جہاں کو معلوم ہوا کہ عمادالملک آ رہا ہے اور یہ امیر استقبال کے لئے شہر سے باہر نکلا۔

عمادالملک کی نظر خان جہاں پر پڑی اور عمادالملک مرکب سے زمین پر اترا۔

خان جہاں بھی پاپیادہ ہوا اور چتر کو اپنے سر سے علیحدہ کر دیا۔

دونوں امیر ایک جا ہوئے اور اول عمادالملک اپنے ہاتھ خان جہاں کے قدموں تک لے گیا اور اس کے بعد خان جہاں بتواضع تمام اپنے ہاتھ عمادالملک کے قدموں تک لے گیا اور اس کے بعد ہر دو امیر بغل گیر ہوئے اور گھوڑوں پر سوار ہو گئے۔

خان جہاں چتر سے دور عمادالملک کے برابر چل رہا تھا اور ہر دو امیر باہمی گفتگو میں مصروف ہوئے۔

خان جہاں عمادالملک کو قصر سلطانی میں لایا اور دونوں امیر یک جا بیٹھے۔

خان جہاں نے زر بفت و زردوزی کے کپڑے عمادالملک کے سامنے پیش کئے۔

عمادالملک واپس ہو کر اپنے مکان روانہ ہوا اور اس کے بعد خان جہاں نے ایک لاکھ تنکے عمادالملک کی دعوت کے لئے روانہ کئے۔

مختصر یہ کہ خان جہاں نے لشکر و فوج کی طلب میں تمام اقطاع و ممالک میں خطوط روانہ کئے۔ چنانچہ بداون و قنوج و سندھ و اودھ و جون پور و بہار و ترہٹ و مہوبہ و ایرج و چندیری و دھار و میان دوآب و سامانہ و دیپال پور و ملتان و لاہور و دیگر بلاد و ممالک کے لشکر خان جہاں نے قلیل مدت میں جمع کر دیئے۔

خان جہاں اس کام کے لئے ہر روز مسند پر بیٹھتا اور خان جہاں و عمادالملک کے درمیان محبت و ارتباط کی گفتگو ہوتی۔

خان جہاں نے لشکر کی فراہمی کے لئے عمادالملک کے بھائی کو روانہ کیا۔

جو اشخاص کہ سلطانی لشکر سے واپس آئے تھے وہ بے حد نادم و پشیمان تھے اور یہ کہتے تھے کہ کاش ہم یہاں نہ آئے ہوتے۔

عمادالملک بھی مع تمام حشم و لشکر کے جلد سے جلد روانہ ہو کر بادشاہ کے حضور میں پہنچ گیا اور اس نے خان جہاں کے حالات سے بادشاہ کو اطلاع دی۔

مختصر یہ کہ ٹھٹھہ میں شدید قحط رونما ہوا اور ہر شخص نے مختلف مقامات کی راہ لی۔

جس طرح کہ پہلی بار فیروز شاہ کے لشکر میں تنگ دستی پیدا ہوئی تھی بعد کو غلے کی وجہ سے حیرانی و پریشانی ہوئی اسی طرح دوسری بار سندھ کے لشکر میں پریشانی اور قحط نمودار ہوا۔

اس کی وجہ یہ تھی کہ بادشاہ سرزمین ٹھٹھہ سے واپس ہوا اور اہل سندھ نے اپنے قدیم مکان میں آرام کیا اور انہوں نے بے خوف و خطر تمام اندوختہ غلہ تخم ریزی کے لئے زمین میں بو دیا۔

اہل سندھ کا تمام غلہ اس طرح ختم ہو گیا اور نئے غلے کے تیار ہونے کا وقت آ گیا۔

اس زمانے میں جب کہ نیا غلہ تیار ہو رہا تھا' بادشاہ گجرات سے ٹھٹھہ روانہ ہوا اور فیروز شاہی لسکر اہل سندھ کے تمام غلے پر قابض ہو گیا۔

اہل لشکر غلے کی فراوانی سے بے حد مطمئن ہو گئے اور ٹھٹھہ میں قحط نمودار ہوا۔

یہ قحط ایسا شدید تھا کہ اہل سندھ کی جان کے لالے پڑ گئے۔ چنانچہ ایک سیر غلے کی قیمت ایک اور دو ٹنکے ہو گئی۔

عمادالملک نے بادشاہ سے خان جہاں کی بے حد تعریف کی اور یہ عرض کیا کہ یہ وزیر تمام تدابیر ملکی میں بہترین صفات کا جامع ہے اور وزیران قدیم سے کسی طرح کمی کا مستحق نہیں ہے۔

فیروز شاہ وزیر کے حالات سن کر اور لشکر کی آمد سے باخبر ہو کر بے حد خوش ہوا۔

غرض کہ تمام لشکر سلطانی بادشاہ کے حضور میں پیش ہوا اور ہر شخص کو خلعت عطا ہوا۔

اس کے علاوہ اہل سندھ کو یہ بھی معلوم ہوا کہ سلطان فیروز شاہ کا ارادہ ہے کہ مع تمام فوج و لشکر کے اس ملک میں داخل ہو۔

اہل سندھ بادشاہ کے ارادے سے آگاہ ہوئے اور ان کے قلوب رنج و غم کا شکار ہوئے۔ ہر شخص نے راہ فرار اختیار کی۔

شاہی لشکر کو خدا کی رحمت سے اس مرتبہ بے حد اطمینان و فارغ البالی نصیب ہوئی۔

اس قحط کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل سندھ کا ایک گروہ روزانہ کشتی میں سوار ہو کر بادشاہی لشکر میں آتا تھا اور ٹھٹھہ کا ملک روز بروز خراب و ویران ہوتا جاتا تھا۔

جام و بانبھ ان واقعات سے بے حد پریشان ہوئے اور انہوں نے باہم مشورہ کر کے

یہ طے کیا کہ ہمارا فیروز شاہ کی بارگاہ میں حاضر ہونا مناسب ہے اور اس طرح تمام افکار اور اندیشوں سے نجات حاصل کرنی چاہئے۔

اس کے بعد جام و بانبھ نے ایک شخص کو حضرت مخدوم جہانیاں سید جلال الدین بخاری رحمتہ اللہ علیہ کے آستانے پر اوچھ روانہ کیا اور حضرت کو اپنے حال سے خبر دی۔

اہل سندھ نے حضرت سے التجا کی کہ جناب سید اوچھ سے یہاں تشریف لائیں۔

چودھواں باب

صلح

نقل ہے کہ اہل سندھ نے اس امر پر اتفاق کیا کہ حضرت سید جلال بخاری رحمتہ اللہ علیہ کو واسطہ بنانا چاہیئے۔

جام و بانبھ نے ایک شخص کو اوچھ روانہ کیا اور حضرت کو اپنے احوال سے آگاہ کیا۔

حضرت سید جلال اوچھ سے فیروز شاہی لشکر میں تشریف فرما ہوئے۔

حضرت کے تشریف لانے سے تمام اہل لشکر حضرت کے قدم بوس ہوئے اور حضرت سید نے فرمایا کہ بابا اطمینان رکھو' انشاء اللہ چند روز میں صلح ہو جائے گی۔

حضرت سید جلال الدین بخاری رحمتہ اللہ علیہ نشان بارگاہ کے قریب پہنچے اور بادشاہ نے نہایت خلوص سے استقبال کیا اور اعزاز و اکرام کے ساتھ اپنے لشکر میں لے آیا۔

فیروز شاہ اور حضرت سید جلال بخاری نے باہم دگر مصافحہ کیا اور حضرت سید نے بادشاہ سے فرمایا کہ ایک صالحہ و عفیفہ عورت ٹھٹھہ میں موجود تھی اور اس کی دعا کی برکت سے ٹھٹھہ فتح نہیں ہوتا تھا۔

ہرچند کہ یہ دعاگو خدا کی بارگاہ میں دعا کرتا تھا لیکن وہ پاک دامن درمیان میں حائل ہو جاتی تھی۔ اب تین روز ہوئے کہ اس عفیفہ نے جنت کی راہ لی اور اب امید ہے کہ ٹھٹھہ جلد سے جلد فتح ہو جائے گا۔

اہل سندھ کو بھی معلوم ہوا کہ حضرت سید جلال بخاری رحمتہ اللہ علیہ ٹھٹھہ میں تشریف فرما ہوئے۔ ان اشخاص نے حضرت کے حضور میں متواتر پیغام روانہ کرنا شروع کیئے۔

اہل سندھ نے حضرت سے اپنی تکلیف کا اظہار کیا اور جناب سید نے بھی ان کے مقصود کے مطابق بادشاہ سے ارشاد فرما کر ان کو مطمئن کر دیا۔

فیروز شاہ نے حضرت سید کی سفارش سے اہل سندھ کو ان کے مطالبات سے دوچند عطا فرمایا۔

مختصر یہ کہ حضرت سید نے جام و بانبھ کے تمام مطالبات بادشاہ سے منظور کرائے اور بانبھ نے جام سے مشورہ کر کے کہا کہ چونکہ فیروز شاہ کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ سب سے قبل میں نے ملک میں شور و فساد برپا کیا ہے' اس لئے مناسب ہے کہ اول میں بادشاہ کے حضور میں حاضر ہوں اور میرے بعد تم بادشاہ کی بارگاہ میں حاضری دو۔

جام کو بانبھ کی یہ رائے بے حد پسند آئی اور اس نے بانبھ کو بادشاہ کے حضور میں حاضر ہونے کی اجازت دی۔

مختصر یہ کہ بانبھ دوسرے روز بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔

پندرھواں باب

بانبھ کا بادشاہ کی بارگاہ میں حاضر ہونا

نقل ہے کہ جس روز بانبھ بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوا اس روز فیروز شاہ شکار کے لئے سوار ہوا تھا۔

عین شکار گاہ میں بادشاہ کو معلوم ہوا کہ بانبھ بارگاہ شاہی میں حاضر ہوتا ہے' اس وقت بادشاہ ایک گرگ کو گرفتار کر رہا تھا۔

بادشاہ نے اس جانور کے گرفتار کرنے میں بے حد کوشش کی تھی' لیکن بانبھ کی آمد کی خبر سن کر بادشاہ قطعاً" متغیر نہ ہوا۔

ظاہر ہے کہ انسان کی فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ جس شے کے لئے اس نے بے شمار تکلیف برداشت کی ہو' اس کے دستیاب ہونے سے اس کو خوشی و مسرت ہوتی ہے' لیکن سبحان اللہ اس تاجدار دیں دار کا کیا کہنا کہ یہ بادشاہ بانبھ ایسے حریف کی آمد کی خبر سن کر بھی اپنی جگہ سے نہ ہلا۔

عقلاء نے سچ کہا ہے کہ آئین ملک داری میں جو فراست فیروز شاہ کو نصیب تھی اس کا خیال کسی قلب میں نہ آیا ہو گا۔ ان عقلاء کا یہ قول قطعاً" صحیح ہے اور درحقیقت یہ بادشاہ تدابیر ملکی میں اپنا جواب نہ رکھتا تھا۔

غرض کہ بانبھ عین شکار گاہ میں بادشاہ کے حضور میں حاضر ہوا اور اس وقت تک فیروز شاہ گرگ کے شکار سے فارغ ہو چکا تھا۔

بادشاہ چتر شاہی و بارگاہ بادشاہی کے زیر سایہ جولان گری کر رہا تھا اور اس کے ہاتھ میں ایک زریں چوب تھی۔

اسی درمیان میں بانبھ اپنی گردن میں دستار ڈالے ہوئے اور اپنی تلوار کو گلے میں باندھے ہوئے بے حد پریشانی کے عالم میں بادشاہ کے حضور میں حاضر ہوا۔

بانبھ مجرموں کی طرح حاضر ہو کر مثل بندگان فرماں بردار کے بادشاہ کے قدموں پر گر پڑا اور رکاب سعادت کو بوسہ دیا۔

غرض کہ بانبھ نے بادشاہ کی قدم بوسی کی اور رکاب کو بوسہ دیا اور فیروز شاہ نے دست شفقت اس کی پیٹھ پر رکھا اور فرمایا کہ "بانبھ تم مجھ سے کیوں خوف زدہ ہوتے ہو' میں عام طور پر کسی شخص کو مضرت نہیں پہنچاتا چہ جائیکہ تم۔ قطعاً" مطمئن رہو' تمہارا مرتبہ انشاء اللہ دوگنا بلند و بالا ہو جائے گا۔"

غرض کہ بادشاہ نے حکم دیا کہ بانبھ کو ایک اسپ تازی عطا ہو۔

فیروز شاہ بانبھ سے اس قدر گفتگو کر کے خاموش ہو گیا اور پھر شکار میں مشغول ہوا۔

اسی روز بانبھ کے ہمراہ جام بھی آیا اور نہایت تیزی کے ساتھ بادشاہ کی قدم بوسی کے لئے دوڑا۔

جام نے بھی عقل سے کام لیا اور عین شکار گاہ میں بادشاہ کی قدم بوسی کے لئے حاضر ہوا۔

حاجبان درگاہ و عہدہ داران شاہی تخت شاہی کے قریب قدم بوسی کو لے گئے اور جام دستار باندھے ہوئے مثل امانیان مشہور کے حاضر ہوا' اس لئے کہ دستار گلے میں ڈالنا اور تیغ کو گردن میں حمائل کرنا صرف بار اول ضروری تھا۔

چونکہ بانبھ اس سے قبل مجرمین کی طرح فیروز شاہ کے حضور میں حاضر ہو چکا تھا اس لئے اب جام دستار بند ہو کر مثل امان یافتہ مجرم کے حاضر ہوا۔

غرض کہ جام نے نہایت عقیدت کے ساتھ شاہی رکاب کو بوسہ دیا' اور بادشاہ گھوڑے پر سوار ہوا اور مسرت کے عالم میں گھوڑے کو کاوا دینے لگا۔

بادشاہ نے جام کی پشت پر دست شفقت پھیرا اور نہایت نرمی سے گفتگو کی۔

جام نے عاجزی کا اظہار کیا اور جو قصور اس سے سرزد ہوئے تھے ایک ایک کر کے بادشاہ کے حضور میں بیان کئے۔ اس موقع پر جام نے یہ مصرع پڑھا کہ :۔

"شاہ بخشندہ توئی و بندہ شرمندہ منم"

فیروز شاہ نے جام پر بے حد نوازش فرمائی اور نہایت شفقت سے احوال دریافت

کیا۔

جام کو بھی ایک اسپ تازی عطا ہوا اور بادشاہ نے یہ مصرعہ پڑھا۔

"از من نہ سزد بدی و خود بدنہ کنم"

مختصر یہ کہ بادشاہ شکار گاہ سے واپس ہو کر اپنی فرودگاہ کو واپس آیا' اور جام و بانبھ کو خلعت عطا کئے۔ بادشاہ نے جام و بانبھ کو جامہ ہائے زرروزی و علم عطا فرمائے اور ان کے دیگر ہمراہیوں کو ہر شخص کی حیثیت کے مطابق خلعت عنایت ہوئے۔

غرض کہ فیروز شاہ نے اپنی بصیرت کی بنا پر حکم دیا کہ جام و بانبھ کو اطلاع دی جائے کہ اپنے خیل خانہ اور تابعین کے ہمراہ میرے ہمرکاب دہلی روانہ ہوں۔

سولھواں باب

دہلی میں آمد

نقل ہے کہ جام و بانبھ بے حد سعی کوشش کے ساتھ شاہی اطاعت گزار حلقے میں داخل ہو گئے اور ان کا خطرہ قطعاً" زائل ہو گیا تو فیروز شاہ کے لشکر میں عام خوشی پیدا ہو گئی۔

لشکر گاہ کے ہر گوشے میں اہل لشکر اطمینان و فراغت کے ساتھ زندگی بسر کرنے لگے اور ہر فرد مطمئن ہو گیا۔ فیروز شاہ نے ارادہ کیا کہ ٹھٹھہ سے روانہ ہو کر دہلی واپس آئے۔

بادشاہ نے جام کے فرزند اور تماجی برادر بانبھ کو سندھ کی حکومت عطا فرمائی۔

فیروز شاہ نے ان کو خلعت و مراتب عطا کئے اور جدید حاکمان ملک نے اسی وقت چار لاکھ تنکے نقد بطور خدمت عطا کئے اور ہر سال چند لاکھ تنکے نقد اور اسباب و سامان پیش کرنے کا وعدہ کیا۔

فیروز شاہ جام و بانبھ اور ان کے خیل خانے کے ہمراہ دہلی واپس ہوا۔

بادشاہ نے حکم دیا کہ جام و بانبھ کو دہلیز خاص کے سامنے قیام کی اجازت دی جائے اور فراشینہ سفید' فراش خانہ خاص سے عطا ہو۔

بادشاہ نے ملک سیف الدین خوجو کو حکم دیا کہ جام و بانبھ کو آئین سلطانی کے مطابق آداب شاہی سکھلائے اور ان کی نگہبانی کرے۔

مختصر یہ کہ جام و بانبھ اپنے خیل خانے کو لشکر شاہی میں لے آئے اور کشتیوں میں سوار کرایا اور بادشاہ کامیاب و بامراد دہلی واپس ہوا۔

ملک سیف الدین خوجو شاہی ہدایت کے مطابق شب و روز ان کی نگہبانی و خدمت کرتا تھا۔ ایک روز یہ خبر مشہور ہوئی کہ بانبھ کے فرزند و حاشیہ نشین جس کشتی

میں سوار تھے وہ غرق ہو گئی۔ بانبھ یہ خبر سن کر پریشان ساحل دریا کی طرف دوڑا۔
ملک سیف الدین خوجو نے خیال کیا کہ شاید بانبھ دغا کرنا چاہتا ہے اور اس بہانے سے اپنے ملک کو واپس ہونے کا خواہشمند ہے۔
ملک سیف الدین خوجو کو فکر لاحق ہوئی اور اس امیر نے اپنے فرزند کو بادشاہ کی خدمت میں روانہ کر کے یہ پیغام دیا کہ یہ خبر مشہور ہوئی کہ بانبھ اور اس کے متعلقین کی کشتی غرق آب ہو گئی اور بانبھ اس خبر کو سن کر ساحل دریا کی طرف جا رہا ہے۔
بندہ ناچیز کو اس خبر اور بانبھ کی حرکت سے گمان ہوتا ہے۔ اگر شاہی حکم ہو تو فدوی بانبھ کو اپنی جگہ سے حرکت کرنے کا مانع ہو۔
بادشاہ نے قدرے تامل فرما کر ارشاد کیا کہ اپنے پدر کو ہدایت کر کہ وہ بھی بانبھ کے ہمراہ رہے اور اگر دیکھے کہ بانبھ کشتی میں سوار ہو کر اپنے وطن کو واپس ہو رہا ہے تو اس سے صرف یہ کہہ دے کہ اگر تو مرد ہے اور تجھ میں جرات موجود ہے تو قدم آگے بڑھا۔
اپنے پدر کو ہدایت کر' وہ صرف یہ تقریر کر کے واپس ہو اور بانبھ کا مانع نہ ہو' اس کے بعد میں خود بانبھ سے باز پرس کر لوں گا۔
مختصر یہ کہ جب تک ملک سیف الدین کا پیغام پدر تک پہنچائے بانبھ کو معلوم ہو گیا کہ اس کے زن و فرزند کے غرق آب ہونے کی خبر قطعا" غلط ہے اور اس کے اہل و عیال و نیز خدام قطعا" زندہ صحیح و سالم ہیں۔
بانبھ یہ خبر سن کر لشکر کی طرف واپس ہوا۔
اس واقعے کو معرض تحریر میں لانے کا مقصد یہ ہے کہ سلطان فیروز شاہ ایسا مستقل مزاج فرماں روا تھا کہ ملک سیف الدین نے اپنے پسر کے واسطے سے بانبھ کے متعلق اس درجہ تشویش انگیز خبر بادشاہ تک پہنچائی' لیکن فیروز شاہ کے قلب میں خطرہ نہ پیدا ہوا۔
حقیقت یہ ہے کہ سلطان فیروز شاہ ایسا ہی صاحب تجربہ و پختہ کار فرماں روا تھا کہ اس نے آئین فراست و جہاں داری سے یہ حکم صادر فرمایا ورنہ دوسرا حکمراں ایسی وحشت ناک خبر سن کر اس درجہ تحمل نہ کرتا۔

بادشاہ نے راہ سے ملتان کا قصد کیا اور اس اسلامی شہر میں پہنچ کر مشائخ ملتان کی زیارت کی اور اہل شہر کو اپنے انعام و اکرام سے سرفراز و شاد فرمایا۔

بادشاہ نے دہلی میں فتح نامہ روانہ کیا اور دارالملک میں فتح نامہ پہنچنے کے بعد خان جہاں وزیر نے جو اس مژدے کا منتظر تھا' فرمان شاہی کی طرف دوڑا اور مجمع عام میں شاہی فرمان کو بہ آواز بلند پڑھا۔

شہر دہلی میں اکیس روز کامل طبل شادی بجے اور قبے آراستہ کیے گئے۔

خان جہاں نے بے حد شان و شوکت کے ساتھ سرحد دیبال پور تک بادشاہ کا استقبال کیا۔

سترہواں باب

خان جہاں کا استقبال

خان جہاں نے سفر کی تیاری کی اور دیبال پور تک بادشاہ کا استقبال کیا۔ یہ وزیر بادشاہ کی ملازمت حاصل کر کے بے حد خوش ہوا اور بے شمار تحفے فیروز شاہ کی خدمت میں پیش کیے۔

سلطان فیروز شاہ نے ٹھٹھہ و گجرات کے تمام شدائد و مصائب کی تفصیل خان جہاں سے بیان کی۔

خان جہاں نے بادشاہ سے عرض کیا کہ چونکہ خدا کی رحمت اور اس کا فضل و کرم حضرت کے شامل حال ہے' اس لئے تمام تکالیف راحت سے بدل گئیں۔

ٹھٹھہ ایسا دشوار و مخالف ملک جو سلطان معزالدین سام کے عہد حکومت سے تاایندم کسی تاجدار دہلی سے فتح نہ ہوا تھا۔ پروردگار کے فضل و کرم سے حضرت کے قبضہ تصرف میں آیا۔

جو ملک سلطان علاء الدین خلجی ایسے فرماں روا سے جو سلاطین روم و چین کا ہمسر تھا' فتح نہ ہو سکا اور جس سرزمین کو باوجود سالہائے سال کی کوشش کے حضرت خدائگان مغفور سلطان محمد شاہ تغلق کا جرار لشکر زیر نگین نہ کر سکا' وہی مخالف ملک' بغیر تیغ زنی کے پروردگار عالم نے اپنی قدرت کاملہ سے حضرت کے دست حق پرست پر فتح کرایا۔

خداوند عالم اگر غور فرمائیں تو حضرت کا یہ کارنامہ کچھ کم قابل ستائش نہیں ہے۔

مختصر یہ کہ سلطان فیروز شاہ اپنے فتحمند لشکر کے ہمراہ شہر دیپال پور سے روانہ ہو کر دہلی پہنچا۔

تمام اہل شہر نے عمدہ و نفیس بیرقوں و لطیف ساز و سامان کے ساتھ بادشاہ کا استقبال کیا۔

دہلی میں قبے تیار کئے گئے اور شہر میں آرائش و عام خوشی منائی گئی اور تمام جانب

سے خلق تماشے کے لئے شہر میں جمع ہوئی۔

قبوں کے سائے میں بے شمار نعمتیں انبار کر دی گئیں اور طعام و شراب و تنبول و میوہ تر خشک بکثرت مہیا کئے گئے۔

ہر تماشائی خوان نعمت سے مستفید ہوتا اور کسی شخص کو ممانعت نہ تھی کہ ان اشیاء سے مستفید نہ ہو۔

غرض کہ تمام عالم میں خوشی و اطمینان کا دور دورہ ہو اور ہر مکان میں جشن کی مجلس منعقد ہوئی۔

ظاہر ہے کہ خلائق شہر شدید محنت و مشقت کے بعد اپنے مکان پہنچے تھے اور اپنے احباب و اعزہ سے ملاقات کی تھی' اس لئے ہر گھر میں دن عید رات شب برات کا سماں نظر آتا تھا۔

جو اشخاص کہ کونجی رن کے مصائب کو برداشت کر کے زندہ و تندرست اپنے مکان پہنچے تھے' ان کے گھر میں غلغلہ شادی بلند تھا اور جن غرباء نے کہ اس صحرائے جاں ستاں میں دنیا کو خیرباد کہا تھا ان کے مکانات میں شور و ماتم برپا تھا۔

غرض کہ بعض مکانات میں سرود اور بعض میں گریہ و زاری کی مختلف صدائیں بلند تھیں۔

فیروز شاہ نے جب یہ واقعات سنے تو آبدیدہ ہو کر خان جہاں سے فرمایا کہ جو غریب کونجی رن میں جاں بحق ہوئے ہیں اور ان کا مال و اسباب برباد ہوا ہے' ان کے گھروں میں صف ماتم بچھی ہوئی ہے' اگر ٹھٹھہ کا سفر نہ کیا جاتا تو مخلوق کو یہ روز سیاہ دیکھنا نصیب نہ ہوتا۔

بادشاہ نے خان جہاں کو حکم دیا کہ متوفی اشخاص کی تنخواہ و روزینہ ان کے ورثاء پر بحال رکھا جائے۔ ان ورثاء کو کسی قسم کی تکلیف نہ پہنچے۔

بادشاہ نے مزید تاکید کرتے ہوئے کہا کہ ان کے حالات میرے روبرو پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس کے علاوہ جن اشخاص نے ہماری مخالفت کی ہے اور گجرات سے رقم لے کر دہلی فرار ہوئے ہیں اور ہم کو اس مصیبت کے عالم میں چھوڑ دیا ہے' ان کا روزینہ اور مواضع بھی ان پر بحال رکھے جائیں۔ میں نہیں چاہتا کہ مجھ سے کسی شخص کو کسی قسم کا

بھی رنج و آزار پہنچے۔

غرض کہ جام و بانبھ اپنے تمام خیل خانے کے ہمراہ شاہی رعب و داب سے متاثر دہلی میں وارد ہوئے۔

بادشاہ نے حکم دیا کہ ان کے متعلقین کو سرائے ملکہ کے متصل قیام کرنے کی اجازت دی جائے تاکہ یہ اشخاص اطمینان کے ساتھ یہاں زندگی بسر کریں۔

غرض کہ جام و بانبھ کے خیل خانے کو جائے قیام عطا ہوئی اور یہ گروہ جس محلے میں آباد ہوا' وہ حصہ سرائے ٹھٹھہ کے نام سے موسوم کیا گیا۔

فیروز شاہ نے مبلغ دو لاکھ تنکے بانبھ کے لئے اور اسی قدر رقم جام کے واسطے نقد خزانے سے بطور انعام خزانہ شاہی سے مقرر کی۔

علاوہ اس سالیانہ کے ہر روز اس قدر انعام از قسم پارچہ و دیگر اشیاء ان کو عطا ہونے لگیں کہ انہوں نے ٹھٹھہ کو قطعا" گوشہ دل سے فراموش کر دیا۔

دربار عام میں فیروز شاہ تخت شاہی پر جلوس کرتا اور جام و بانبھ جام خانہ میں جہاں سے فرو تر دست راست کی طرف جگہ پاتے تھے۔

مورخ عفیف انشاء اللہ ان کی درباری نشست کا حال بیان باریابی کے باب میں تفصیل سے بیان کرے گا۔

اس کے علاوہ مولف تمام خانان و ملوک کے مرتب دربار' جو شاہی حکم کے مطابق ان کے لئے تجویز کئے گئے تھے' نہایت شرح و بسط کے ساتھ ہدیہ ناظرین کرے گا۔

غرض کہ اس واقعے کو چند سال گزر گئے اور برادر بانبھ مسمی تماچی نے بغاوت کی۔

فیروز شاہ نے جام کو اس کے مقابلے میں روانہ کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جام نے ٹھٹھہ پہنچ کر تماچی کو ملک سے باہر کر دیا۔

بانبھ دہلی میں مقیم رہا اور بادشاہ کے خدام میں داخل ہو کر زندگی بسر کرتا رہا۔

اس درمیان میں سلطان تغلق شاہ حکمراں ہوا اور بانبھ کو چتر سفید عطا کر کے ٹھٹھہ روانہ کیا' لیکن بانبھ نے راہ میں وفات پائی۔

اٹھارہواں باب

طاس گھڑیال کی ایجاد

روایت ہے کہ فیروز شاہ نے اپنے انوار بصیرت و نیز فہم و فراست سے دہلی میں ایک نادر روزگار شئے وضع فرمائی۔

ایک ایسی شئے جس کو نادر روزگار کہہ سکتے ہیں' طاس گھڑیال کی ایجاد ہے۔

یہ ایک ایسی یادگار ہے جو کسی فرمان روائے صاحب اقتدار کو نصیب نہ ہوئی' اس لئے کہ جس بادشاہ نے کوئی شے دنیا میں وضع کی وہ امتداد زمانہ کی وجہ سے جلد سے جلد معدوم ہو گئی۔

حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک تک چھ سلاطین الوالعزلم نے دنیا میں چھ یادگاریں چھوڑیں۔

کیومرث نے کلاہ' جمشید نے تیغ' فریدوں نے سریر' کیخسرو نے جام گیتی نما' اسکندر نے آئینہ' حضرت سلیمان نے مہر' اپنی یادگار چھوڑی۔

غرض کہ سلطان فیروز شاہ نے بھی طاس گھڑیال کو وضع کر کے خراسان سے بنگالہ تک تمام ممالک میں اپنی یادگار قائم کر دی۔

یہ چھ یادگاریں جو مذکورہ بالا چھ شہریاران نامور نے دنیا میں چھوڑیں' ان میں سے ہر یادگار سے صرف ایک ہی نفع مقصود تھا اور بیشتر وہ دنیاوی نفع تھا۔

فیروز شاہ نے اپنے انوار بصیرت سے طاس گھڑیال وضع کرنے میں بے حد سعی و کوشش کی اور اگرچہ اس ایجاد سے بھی بظاہر دنیاوی نفع خیال کیا جاتا ہے لیکن اگر حقیقت پر غور کیا جائے تو اس میں آخرت کے فوائد بھی موجود ہیں۔ چنانچہ یہ مورخ حالات سلاطین یعنی شمس سراج عفیف مختصرا" سات منافع بیان کرتا ہے :۔

نفع اول یہ ہے کہ گھڑیال کے بجانے سے اس کی آواز اہل عالم کے گوش تک

پہنچتی اور انسان روز و شب کے گزرنے سے آگاہ ہوتا ہے۔

اہل غفلت کو اپنی عمر عزیز کے گزرنے کا علم ہوتا ہے اور وہ حیات ناپائیدار کے بیکار ضائع ہونے پر افسوس کرتے ہیں۔ دوسری منفعت یہ ہے کہ جب ہوا تاریک ہوتی ہے اور افق آسمان پر غبار آ جاتا ہے تو غریب نمازی ظہر و عصر کا صحیح وقت معلوم نہیں کر سکتے اور اپنے قرائن و قیاس سے ظہر کی نماز عصر کے وقت اور عصر کی نماز مغرب کے وقت ادا کرتے ہیں۔

اس عہد میں علماء و مشائخ کے گروہ میں بے حد اختلاف ہے اور ہر فرد نے اپنے اجتہاد کے موافق فتویٰ دیا ہے جس کی وجہ سے مختلف اقوال منقول ہیں۔

جبکہ اس قسم کے اوقات کا فرق نمازیوں کو معلوم ہو جاتا ہے تو گھڑیال کی آواز سنتے ہی ہر شخص آگاہ ہو جاتا ہے کہ کس قدر دن گزر گیا اور کتنا ابھی باقی ہے اور اس طرح نماز ظہر و عصر کے اوقات میں کسی قسم کا شک و شبہ باقی نہیں رہتا۔

تیسرا فائدہ یہ ہے کہ جب صاحبان تہجد نماز کے لئے تیار ہوتے ہیں اور شب کا پتہ نہیں چلتا تو ان کو ادائے نماز میں تردد ہوتا ہے۔

واضح ہو کہ ہمارے سردار و آقا سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز تہجد فرض تھی اور حضورؐ کی امت کے لئے سنت ہے۔

اگر کوئی ایماندار مسلم تہجد کا پابند ہوتا ہے جس کا وقت نصف شب گزرنے کے بعد سے نماز کے آغاز تک ہے اور اس کو اوقات شب کا علم نہیں ہوتا تو اس کو ادائے صلوٰۃ میں تردد و شبہ ہوتا ہے' لیکن گھڑیال کی آواز سنتے ہی اس قسم کے تمام شبہات دور ہو جاتے ہیں۔

چوتھی منفعت یہ ہے کہ ہر مصلی کے لئے سایہ اصلی کی شناخت بے حد ضروری ہے اور اس مسئلے میں علماء کے درمیان بے حد اختلاف ہے' بلکہ بعض علماء کا قول ہے کہ کامل دانشمند وہ شخص ہے جو چودہ علوم کا ماہر ہو اور ان چہار دہ علوم میں ایک علم نجوم بھی ہے' جس کو سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے مذموم قرار دے کر اس کی تعلیم سے امت کو منع فرمایا ہے' جس بنا پر علماء نے بھی ممانعت کا فتویٰ دیا ہے۔

سایہ اصلی ہر ماہ شمسی میں گھٹتا بڑھتا رہتا ہے' اس لئے کہ ایک زمانے میں دن بڑا

ہوتا ہے اور رات چھوٹی' اور ایک وقت ایسا آتا ہے کہ رات بڑی ہو جاتی ہے اور دن چھوٹا۔

سال میں ایک قدم سے لے کر ساڑھے دس قدم تک شب و روز سائے میں فرق ہوتا رہتا ہے اور یہ فرق سوائے عالم ربانی کے دوسرا شخص نہیں جانتا۔

طاس گھڑیال کے وضع کرنے سے پاس اور گھڑی کی معرفت کے لئے جدید آئین و قوانین بنائے جاتے ہیں اور جب پاس مرتب ہو جاتا ہے' تو باریک بین حکماء کے قول کے مطابق آخری طاس پر گجر بجاتے ہیں' جس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ جس قدر پاس اس روز پائی جاتی ہیں تو اسی مقدار میں پاس گزرنے کے بعد روزانہ گھنٹہ بجاتے ہیں اور معلوم ہو جاتا ہے کہ آفتاب اس مہینہ میں کس برج میں ہے اور سایہ اصلی اس مہینے میں فلاں برج سے متعلق ہے اور اس قدر قدم کا تفاوت ہے۔

ایسی حالت میں علوم نجوم کی حاجت نہیں ہوتی اور انسان اس ممنوع علم کی تحصیل سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

پانچواں نفع یہ ہے کہ جب روزہ دار ماہ مبارک رمضان میں روزہ رکھتے ہیں اور خدا کی قدرت سے نماز شام کے وقت ہوا تاریک ہوتی ہے اور اہل صوم یہ خیال کرتے ہیں کہ آفتاب غروب ہو گیا اور نماز مغرب کا وقت آ گیا۔

اہل صوم اپنے اس خیال پر روزہ افطار کر دیتے ہیں' لیکن جب ہوا صاف ہو جاتی ہے اور آفتاب نمودار ہو جاتا ہے تو غریب روزہ داروں کو معلوم ہوتا ہے کہ ان کا روزہ ٹوٹ گیا۔

علمائے شریعت و مشائخ طریقت میں اس مسئلے میں بے حد اختلاف ہے' ہر شخص نے اپنے اجتہاد کے مطابق حکم دیا ہے' جس کی وجہ سے غریب روزہ دار قیل و قال میں گرفتار ہیں' لیکن طاس گھڑیال وضع کرنے کے بعد علماء کا اختلاف اور روزہ داروں کا اضطرار قطعاً" رفع ہو گیا اور اہل صوم گھڑیال کی آواز سن کر روزہ افطار کرتے ہیں۔

چھٹی منفعت یہ ہے کہ جب روزہ دار سحری کے لئے اٹھتے ہیں اور سحر کھانے کے بعد جب ان کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ سپیدہ صبح نمودار ہو گیا ہے تو ان کو اپنے صوم میں شبہ واقع ہوتا ہے' لیکن جب طاس گھڑیال کی آواز ان کے کانوں تک پہنچتی ہے تو ان

کو بقیہ شب کا حال معلوم ہو جاتا ہے اور اگر شب باقی ہے تو سحر کرتے ہیں ورنہ بغیر سحری کے روزے کی نیت کر لیتے ہیں۔

ساتواں نفع یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ ارادہ کرتا ہے کہ ثلث شب گزرنے کے بعد نماز عشاء ادا کرے جو مستحب طریقہ ہے۔ تو اگر یہ شخص بیدار ہو اور اس کے خیال میں شب باقی نہیں ہے تو ایسی حالت میں اس شخص کو تردد ہوتا ہے' لیکن طاس گھڑیال کی آواز سن کر یہ تردد رفع ہو جاتا ہے۔

غرض کہ وضع طاس کے یہ سات فائدے معرض تحریر میں لائے گئے۔ اگر اس کار خیر کے تمام فوائد سے بحث کی جائے تو یہ بیان بے حد طویل ہو جائے گا۔

مختصر یہ کہ مذکورہ بالا چھ یادگاروں سے صرف دنیاوی فائدہ مقصود تھا' لیکن طاس گھڑیال کے وضع کرنے سے دنیاوی نفع کے علاوہ دینی فوائد بھی حاصل ہوئے۔

غرض کہ سلطان فیروز شاہ ٹھٹھہ کی مہم سے واپس ہو کر دہلی میں مقیم ہوا اور بادشاہ نے ملک کے انتظام کی طرف توجہ فرمائی۔

بادشاہ نے چند روز بارگاہ شاہی کے نجومیوں سے طاس گھڑیال کی بابت گفتگو کی اور یہ نادر روزگار شئے وجود میں آئی۔

بے شمار خلقت گھڑیال کا تماشا دیکھنے کے لئے فیروز آباد میں جمع ہوئی اور اس عجوبہ روزگار نئے کو دیکھ کر ہر شخص محو حیرت ہوا۔

جوان و ضعیف' مرد و عورت' غرض ہر سن و سال کے تماشائی اس نادر روزگار ایجاد کو دیکھنے شہر میں جمع ہوئے۔

طاس گھڑیال کو کوشک فیروز آباد کے اوپر نصب کیا گیا اور اس کی عظمت و بزرگی اس حد کو پہنچ گئی کہ خلقت خدا اس کا تماشا دیکھنے جمع ہوئی اور یہ اعجوبہ شئے علامات شاہی و سکہ حکمرانی میں داخل ہو گئی۔ سکہ اس لازمہ عظمت سے مراد ہے جس کا اطلاق صرف بادشاہوں پر کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ یہ دستور قرار پایا کہ سلاطین روزگار کے دربار کے روبرو ہمیشہ گھڑیال بجا کرے۔

آج

ایڈیٹر: اجمل کمال

316 مدینہ سٹی مال۔ عبداللہ ہارون روڈ' صدر کراچی 74400

☆

کتابی سلسلہ

دنیازاد

مدیر: ڈاکٹر آصف فرخی

155/B بلاک نمبر 5 گلشن اقبال' کراچی

☆

شب خون

ایڈیٹر: شمس الرحمان فاروقی

پوسٹ بکس 13- الہ آباد 211003' انڈیا

☆

سنگت

چیف ایڈیٹر: عبداللہ جان جمالدینی

اسسٹنٹ ایڈیٹر: شاہ محمد مری

مری لیب۔ فاطمہ جناح روڈ' کوئٹہ

☆

مزدور جدوجہد

ایڈیٹر: شعیب بھٹی

جدوجہد سینٹر۔ 40 ایبٹ روڈ' لاہور

☆

جفاکش

ایڈیٹر: توقیر چغتائی

رمپا پلازہ- ایم اے جناح روڈ' کراچی

☆

عوامی منشور

چیف ایڈیٹر: طفیل عباس

ایڈیٹر: ذکی عباس

261-C/II سینٹرل کمرشل ایریا

طارق روڈ پی ای سی ایچ ایس' کراچی

☆

طبقاتی جدوجہد

ایڈیٹر: منظور احمد

105 منگل مینشن سیکنڈ فلور رائل پارک

لکشمی چوک' لاہور- فون: 6316214

☆

روداد

ماہانہ ادبی اخبار

نگران اعزازی: ڈاکٹر انعام الحق جاوید

734- اسٹریٹ 102 G-9/4 اسلام آباد

فون: 252899

ماہنامہ نوائے انسان

مدیر: شیراز راج

2- گارڈن بلاک گارڈن ٹاؤن لاہور

زیر اہتمام: ڈیموکریٹک کمیشن فار ہیومن ڈویلپمنٹ

فون: 5869042-5864926

☆

ماہنامہ سوشلسٹ کراچی

زیر ادارت: زین العابدین' ریاض احمد' محمد عامر

سرتاج خاں' محمد ندیم' امام شامل' ہارون خالد

پتہ: پی او بکس نمبر 8404 کراچی

☆

تحریر

علمی و ادبی کتابی سلسلہ

ترتیب: رفیق احمد نقش

پیشکش: ڈاکٹر محمد یوسف میمن

زیر اہتمام: 115-116 جمنا داس کالونی میرپور خاص

رابطہ کے لئے: A-87 بلاک این شمالی ناظم آباد' کراچی

نامور تاریخ دان ڈاکٹر مبارک علی
کی تاریخ پر مستند کتابیں

در در ٹھوکر کھائے
یورپ کا عروج
برطانوی راج (ایک تجزیہ)
تاریخ ٹھگ اور ڈاکو
بدلتی ہوئی تاریخ
جاگیرداری
مغل دربار
تاریخ اور سیاست
نجی زندگی کی تاریخ
تاریخ اور معاشرہ
اکبر کا ہندوستان
جہانگیر کا ہندوستان
تاریخ اور دانشور
تاریخ کھانا اور کھانے کے آداب
آخری عہد مغلیہ کا ہندوستان
سہ ماہی ''تاریخ''

برصغیر میں مسلمان معاشرہ کا المیہ
ملحد کا اوورکوٹ
تاریخ اور عورت
تاریخ اور فلسفہ تاریخ
تاریخ کی روشنی
تاریخ شناسی
شاہی محل
المیہ تاریخ
اچھوت لوگوں کا ادب
تاریخ کے بدلتے نظریات
تاریخ اور مذہبی تحریکیں
غلامی اور نسل پرستی
تاریخ کیا کہتی ہے
سندھ : خاموشی کی آواز
علماء اور سیاست
جدید تاریخ

نامور سوانح نگار ہیرلڈلیم کی شہرۂ آفاق کتابیں

نام کتاب	مترجم
صلاح الدین ایوبی	محمد یوسف عباسی
امیر تیمور	بریگیڈیئر گلزار احمد
چنگیز خاں	عزیز احمد
سلیمان عالی شان	عزیز احمد
نور محل	حکیم حبیب الشعر دہلوی
سکندر اعظم	غلام رسول مہر
قسطنطنیہ	غلام رسول مہر
ہینی بال	سید ہاشمی فرید آبادی
بابر	سید ہاشمی فرید آبادی
کورش اعظم	وزیر الحسن عابدی
عمر خیام	جمیل نقوی
تاتاریوں کی یلغار	اختر عزیز احمد
منگول اور ان کا سردار	رئیس احمد جعفری
تین عظیم جنگجو سپہ سالار	مرتب: اسلم کھوکھر
تین عظیم فاتح	مرتب: اسلم کھوکھر
تین عظیم ڈکٹیٹر	مرتب: اسلم کھوکھر

نئی کتابیں

شہرۂ آفاق ناولوں کے تراجم
تیرتھ رام فیروزپوری کے قلم سے

کتاب	مصنف
ڈاکٹر نکولا	گئی بوتھی
زہری بان	جے ایس فلیچر
خنجر بیداد	ویلنٹائین ولیمز
سنہری بچھو	سیکس روہمر
مقدس جوتا	سیکس روہمر
سرفروش	لیسلی چارٹرس
محبت اور خون	میری کانزلیٹن
مکافات عمل	جے ایس فلیچر

کتاب	مصنف
رقص اجل	کین فالیٹ
میں جینا چاہتا ہوں	وسیلی شوکشن
فلسفہ کامرانی : اور کامیاب زندگی کے اصول	ڈاکٹر نپولین ہل
پرانوں کی کہانیاں	گوپی چند نارنگ
یورو کے دیس میں (سفرنامہ)	عتیق الرحمان ایڈووکیٹ
رقص دیوانگی	محمد سلیم بٹ
روشنی سفر میں ہے	ضیاء الحسن ضیاء
SAMJHOTA EXPRESS	Awais Sheikh
LOVE AND MURDER	- Mushtaq Ahmad Khalid